

platon
Platon: Phaidon sau Despre suflet
ebook
HUMANITAS

PLATON

PHAIDON

Traducere de
Petru Creția

Lămuriri preliminare şi note de
Manuela Tecuşan

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Dragoş Dodu
Corector: Nadejda Stănculescu

ISBN 978-973-50-3318-7 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701
Bucureşti, Romă nia
tel. 021/408 83 50
fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: tel./fax 021/311 23 30,
www.libhumanitas.ro

PRESCURTĂRI

Pentru că au intrat în uzul internațional, prezentăm câteva prescurtări din Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, ed. 1960, adoptate în acest volum:

Aeschin. = Eschine
- *Ctes. = in Ctesiphontem*
- **A.** = Eschil
- *A. = Agamemnon*
- *Ch. = Choephori*
- *Eu. = Eumenides*
- *Pr. = Prometheus Vinctus*
- *Supp. = Supplices (Rugătoarele)*
- *Th.= Septem contra Thebas*

Anaxag. = Anaxagora

Ar. = Aristofan:
- *Av. = Aves (Păsările)*
- *Ec. = Ecclesiazusae (Adunarea femeilor)*
- *Fr. = Fragmenta*
- *Nu. = Nubes (Norii)*

Arist. = Aristotel
- *de An. = de Anima*
- *At. = Athenaion Politeia (Constituția Atenienilor)*
- *Cael. = de Caelo*
- *Cat. = Categoriae*
- *E.E. = Ethica Eudemia*
- *E.N. = Ethica Nicomachea*
- *G. C. = de Generatione et Corruptione*
- *H. A. = Historia animalium*
- *Metaph. = Metaphysica*
- *P. A. = de Partibus animalium*
- *Po. = Poetica*
- *Pol. = Politica*
- *Pr. = Problemata*
- *Rh. = Rhetorica*
- *Top. = Topica*

Ath. = Athenaios
- *Epit. = Epitome*
- **Cic.** = Cicero
- *Fin. = de Finibus*
- *N.D. = Natura Deorum*
- *Off. = de Officiis*
- *Rep. = de Republica*
- *Tusc. = Tusculanae Disputationes*

Democr. = Democrit

Diog. = Diogene

D.L. = Diogenes Laertius

Emp. = Empedocle

Euc. = Euclid

E. = Euripide
- *Andr. = Andromache*
- *El. = Electra*
- *Hel. = Helena*
- *Med. = Medeea*

Heraclit. = Heraclit

Hdt. = Herodot
Hes. = Hesiod:
Op. = *Opera et dies (Munci şi zile)*
Th. = *Theogonia*
Sc. = *Scutum Herculis*
Hom. = Homer
Il. = *Ilias (Iliada)*
Od. = *Odisseea* (de obicei, fără numele autorului)
Iamb.= Iamblichos
V.P. = *de Vita Phythagorica*
Lucr. = Lucretius
Olymp. = Olympiodorus
In Phd. = *In Platonis Ptiaedonem commentaria*
Philol. = Philolaos
Pi. = Pindar
O., P., N., I.= Olympian, Pythian, Nemeean, Isthmian Odes
Pl. = Platon:
Alc. 1,2 = *Alcibiade 1,2*
Amat. = *Amatores*
Ap. = *Apologia Socratis*
Ax. = *Axiochos*
Chrm. = *Charmides*
Clit. = *Cleitophon*
Cra. = *Cratylos*
Criti. = *Critias*
Cri. = *Criton*
Def. = *Definitiones*
Demod. = *Demodocus*
Epigr. = *Epigrammata*
Ep. = *Epistulae*
Erx. = *Eryxias*
Euthd. = *Euthydemos*
Euthphr. = *Euthyphron*
Grg. = *Gorgias*
Hipparch. = *Hipparchos*
Hp. Ma. = *Hippias Maior*
Hp. Mi. = *Hippias Minor*
Just. = *De Justo*
La. = *Lahes*
Lg.= *Leges*
Ly. = *Lysis*
Mx. = *Menexenos*
Men. = *Menon*
Min. = *Minos*
Prm. = *Parmenide*
Phd. = *Phaidon*
Phdr. = *Phaidros*
Phlb. = *Philebos*
Plt. = *Politicus*
Prt. = *Protagoras*
R. = *Republica*
Sis. = *Sisyphos*
Sph. = *Sofista*
Smp. = *Symposion*
Thg. = *Theages*
Tht. = *Theaitetos*
Ti. = *Timaios*
Virt. = *De virtute*
Plin. = Plinius Maior
H.N. = *Historia Naturalis*
Plu. = Plutarh
Plb. = Polibiu
Pythag. = Pitagora
Simp. = Simplicius
In Ph. = *in Aristotelis Physica commentaria*
S. = Sofocle:
Aj. = *Ajax*
Ant. = *Antigona*
O.C. = *Oedipus Coloneus*
O. T. = *Oedipus Tyrannus*
Theophr. = Teofrast
Sens = *de Sensu*
Th. = Tucidide
Vg. = Vergilius

X. = Xenofon
Ap. = *Apologia Socratis*
H. G. = *Historia Graeca*
Mem. = *Memorabilia*
Oec. = *Oeconomicus*
Smp. = *Symposium*

Alte prescurtări:

D.K. = Hermann Diels „ Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. XII

R.E. = *Real Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Pauly..Wissowa
L. pr. = Lămuriri preliminare

L.S.J. = Liddel-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, 1960
Schol. = *Scholia*

În transcrierea numelor proprii greceşti am hotărât să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească, statornicită printr-o lungă şi unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la câteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar până la urmă am renunțat la aceste românizări datorate influenței franceze şi încă nu definit consacrate.

Dăm aici lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: φ = *ph* (pronunțat *f*),θ = *th* (pronunțat t), χ = c*h* (pronunțat *h),*κ = *c* (în toate pozițiile); κι şi κε, transliterate *ci, ce* se pronunțau *ki, ke* şi cine doreşte poate să le pronunțe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k* (vom scrie *Nicias* şi se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*), αι = *ai*, οι = *oi*, ου = *u* şi υ = *y* (pronunțat ca *u* francez sau ca *u* german).

Bibliografia dialogului a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cât posibil completă a literaturii platoniciene şi a interesului de care s-a bucurat şi continuă să se bucure în lume opera lui Platon.

LĂMURIRI PRELIMINARE

DESPRE AUTENTICITATE

Autorii antici nu au contestat niciodată autenticitatea dialogului *Phaidon.* S-a crezut însă, în filologia modernă, că o încercare de acest fel s-ar putea recunoaşte în textul epigramei lui Panaitios, înscris pe prima pagină a unuia din manuscrisele dialogului (Venetus, *Append, class.* 4, cod I). În realitate, după cum a demonstrat S. Reinach (*Panaitios critique*, „Rev. de Philol.”, 1916, 201..209 *apud* Loriaux) această epigramă nu pune la îndoială autenticitatea dialogului, ci numai valoarea şi puterea de convingere a argumentelor.

DESPRE PERIOADA COMPUNERII ŞI ÎNCADRAREA DIALOGULUI ÎN OPERA LUI PLATON

Din 1935 nici o revizuire capitală nu a modificat concluziile stilometrice ale lui C. Ritter în privința cronologiei dialogurilor lui Platon (cf. şi Hackforth). Este în prezent unanim acceptată ideea că grupul *Cratylos–Phaidon–Symposion* (*Banchetul*) ocupă o poziție intermediară între seria dialogurilor de tinerețe, care se încheie cu *Gorgias*, şi seria

dialogurilor de maturitate deschisă de *Republica.* Indiferent de cronologia relativă în cadrul acestui grup, *Cratylos, Phaidon* şi *Symposion* conţin primele indicii ale formării unei doctrine independente de socratismul originar. Ideea că există ipostaze ale realităţii *separate* de realitatea însăşi (*eide chorista*) „ idee pe care Socrate nu o avusese (Arist., *Metaph.*, 1078 b 30) şi care va întemeia teoria Formelor (Ideilor) şi axiomatica lui Platon „ este pentru prima dată formulată în aceste dialoguri (pentru respingerea încercărilor de a recunoaşte asemenea elemente în dialogurile anterioare, cf. Hackforth).

Termenul *post quem* al redactării lui *Phaidon* este anul 392 (din motivele expuse de Bluck, *App.* 1). Dacă am considera, împreună cu Robin, că *Symposion* precedă *Phaidon*, ar trebui să admitem, ca termen *ante quem*, anul 384, la care se face aluzie în *Symposion* (şi anume, scindarea teritoriului Mantineei). Dar, aşa cum a remarcat Bluck, aceasta ar însemna □să-i atribuim lui Platon o perioadă extrem de încărcată în anii care au urmat după fondarea Academiei□ (Bluck, p. 144). Dimpotrivă, este cu mult mai probabil ca *Phaidon* să fi fost scris în 386, anul fondării Academiei (Hackforth), sau chiar cu puţin înainte (Bluck), adică într-o perioadă mai liberă, în care „ daca ar fi să ne întemeiem şi pe *Gorgias* „ superioritatea recent descoperită a filozofiei îi stârnise lui Platon un interes exclusiv pentru această activitate, mai nobilă decât viaţa practică a politicianului. În portretul filozofului propus în *Phaidon* nimic nu prevesteşte sincretismul concepţiei ulterioare, dezvoltate în *Republica* VI, despre filozoful-om de stat (Hackforth observă

absența oricărei trăsături politice în portretul filozofului din *Phaidon*; metafora politică este însă folosită).

Unul din argumentele prin care Bluck a încercat să susțină anterioritatea lui *Phaidon* în raport cu *Symposion* este că introducerea directă a teoriei Formelor în *Symposion* reclamă din partea auditoriului o pregătire prealabilă de felul celei pe care ar fi putut s-o ofere *Phaidon*. Această deducție este corectă. I se poate totuşi aduce obiecția că Socrate tratează teoria Formelor ca pe un subiect cunoscut chiar şi în *Phaidon*, când recurge pentru prima oară la ea (74 a), fără să ne lase deloc să alegem între a atribui acest fapt unei anumite strategii a discursului sau a presupune o bază istorică pentru el; caz în care discuția s-ar opri într-adevăr aici, căci data redactării lui *Cratylos* este cel puțin la fel de incertă.

Oricum ar fi, *Phaidon* aparține unei perioade pitagoreice din evoluția lui Platon. Stă mărturie, în primul rând, tratamentul excepțional al temei purificării (*katharsis*) (cf. 66 b..69 a, 80 c..84 c etc.). Platon adoptase deja în *Gorgias* doctrina trupului-închisoare (*soma/sema*) şi doctrina universului ca structură coerentă (*kosmos*), guvernată de legea numărului (*arithmos*). La rândul lui, *Phaidon* ar putea fi privit ca un proces spectacular care va transforma aceste idei în „pilaştrii” platonismului, cum au fost numite atât teoria imortalității sufletului cât şi teoria Formelor. De asemenea, se manifestă în acest dialog trăsături pe care modelul matematic al pitagoreilor avea să le impună, treptat, asupra gândirii lui Platon (cf. Hackforth, p. 6 şi *passim*). Dar aceste trăsături se conjugă pentru a forma un model al cunoaşterii care depăşeşte deja pitagorismul:

Phaidon este, credem, primul dialog în care Platon a încercat să construiască un spațiu al demonstrației prin delimitarea premiselor, şi în acelaşi timp primul loc unde problema demonstrabilității în limitele unui sistem axiomatic s-a pus în filozofia greacă.

DESPRE TITLU ŞI SUBTITLU

Phaidon face parte din seria dialogurilor relatate (H. Reader, *Platons philosophisches Entwickelung*, Leipzig, 1855, p. 41 etc.); cu excepția *Banchetului*, toate aceste dialoguri poartă, în mod convențional, numele naratorului.

Subtitlul *Peri psyches* (*Despre suflet*), care provine, ca de obicei, dintr-o sistematizare ulterioară a operei lui Platon, dă o idee aproximativă despre ceea ce credeau comentatorii antici că ar constitui subiectul acestui dialog. În cazul de față ea este în mod special nerelevantă pentru că în *Phaidon* se propun mai multe ipostaze ale conceptului de *psyche.*

Istoria acestui termen constituie ea însăşi o problemă. S-au perindat în cultura greacă mai multe reprezentări ale personalității, fără ca *psyche* să păstreze o semnificație constantă de-a lungul lor. În închipuirea omului homeric, sufletul rezidă în trup (*soma*) ca „suflare” (*thymos*) şi piere odată cu el. *Psyche*, partea menită să coboare la Hades, nu poate reține, ea singură, nimic din sinele vital (*autos*): sufletul-*psyche* este doar un substitut al numelui, „dublul” sau umbra. Începând cu poeții arhaici (Simonides, Anacreon etc.) o parte din atributele energetice ale sufletului-*thymos* s-a transferat asupra sufletului-*psyche.* Dar concu-

rența acestor noțiuni nu a produs o concepție diferențiată despre funcțiile psihice; trupul şi sufletul exprimau încă o singură „afectivitate” difuză (cf. Dodds, *The Greeks and the Irrational* „ *Dialectica spiritului grec*, trad. de Catrinel Pleşu, Bucureşti, Meridiane, 1983). În schimb, doctrinele inițiatice puseseră în circulație un model în care individul-microcosm apărea scindat între componenta lui terestră (*soma*) şi o parte divină (*psyche*). În viziunea orficilor şi a pitagoreilor sufletul stă închis în trup ca într-un mormânt şi numai riturile de purificare îl pot izbăvi din peregrinările pământeşti. S-a demonstrat că latura morală lipsea cu totul din religia orfică (cf. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, p. 201). Acest aspect al purificării poate fi extins, credem, asupra tuturor doctrinelor esoterice. Pitagorismul a dat un sens intelectual acestor rituri prin introducerea filozofiei în rândul exercițiilor de purificare. Dar sufletul calculator al pitagoreilor, care reproduce principiul matematic din univers, nu se individualizează ca entitate morală. (Loriaux îşi exprimă opinia că Platon ar fi „intelectualizat” pitagorismul. Pitagorismul a fost însă, sub aspectul „intelectualității”, cea mai radicală dintre doctrinele grecilor. În măsura în care se poate afirma că Platon face tranziția între filozofia lui Socrate şi pitagorism, examinarea ipotezei lui Loriaux reclamă în primul rând o foarte exactă definire a noțiunilor.)

Spre deosebire de predecesorii săi, Platon învățase la şcoala lui Socrate că spiritul omenesc este mai mult decât manifestarea unui principiu natural şi că, pentru a-l cerceta, filozoful trebuie să caute legi guvernate de altceva decât cauzalitatea mecanică din lumea fenomenelor. Încercând

să refacă unitatea originară a individului, el este primul care va reuni □laturile□scindate ale sufletului în jurul unui nucleu etic. Teoria sa, care a preluat elemente tradiționale extrem de eterogene, este plină de neclarități, dar aduce pentru prima dată o viziune globală, coerentă şi *umanizată* a sufletului.

Conceptul platonic de *psyche* s-a oprit, în evoluția sa, asupra unui model tripartit, construit pe tiparul tradiției „ probabil populare „ despre cele trei categorii de oameni (Cic., *Tusc.,* V, 3, 8 şi Iamb., *V.P.*, 58; cf. şi Hackforth). Acest model este expus pentru prima oară în *Republica*. În individ s-ar manifesta trei funcții, care iau forma unor dorințe „ □dorința□de cunoaştere, □dorința□de onoruri sau de confirmare socială şi □dorința□de a satisface instinctele trupului. În conformitate cu aceste funcții, sufletul ar fi alcătuit dintr-o parte intelectivă (*logistikon*), o parte afectivă (*thymoeides*) şi o parte instinctuală (*epithymetikon*) — părți pe care, într-o formulare ulterioară, în *Timaios*, Platon le va localiza în trup, împărțindu-l şi pe acesta, în mod corespunzător, într-o zonă superioară (cap), o zonă medie (piept, inimă) şi o zonă inferioară (stomac).

Înainte de a ajunge însă la acest model, Platon a elaborat o teorie a sufletului aparent diferită şi care, la o primă examinare, se apropia încă destul de mult de pitagorism. Această teorie se construieşte în jurul ideii că sufletul ar fi *monoeides* (□simplu□, □indivizibil□) „ trăsătură care, în *Phaidon*, transpune în planul epistemologic principiul imortalității (cf. argumentul reminiscenței şi argumentul afinității, 72 e..76 d şi 78 b..80 c). S-a presupus că, dacă ar fi avut deja ideea tripartiției funcționale a sufletului în

perioada redactării lui *Phaidon*, Platon nu ar fi putut să vorbească despre suflet ca entitate elementară (cf. Frutiger). Dar indivizibilitatea sufletului era cerută în *Phaidon* de perspectiva epistemologică şi, în mod special, de argumentul reminiscenței şi de argumentul afinității, care au numai o valoare provizorie. Ipoteza unei evoluții vine în contradicție şi cu faptul că elementele modelului tripartit al sufletului sunt prezente de asemenea în *Phaidon* „ şi nu sub o formă embrionară, ci într-o clară subordonare față de modelul bipartiției trup/suflet (cf. 81 c sqq). Pe de altă parte, nu poate fi acreditată nici opinia contrară, potrivit căreia Platon ar fi renunțat să discute, în *Phaidon*, despre părțile □inferioare□ale sufletului pentru că ele s-ar lega în mod special de întruparea lui într-un corp: *Timaios* arată suficient de clar că nemurirea uneia singure din componentele sufletului nu are nimic de-a face cu repartizarea ei în trup, alături de celelalte. Aceasta este una din contradicțiile doctrinei.

Sub o formă sau alta, interpretările moderne presupun că modelul tripartit ar constitui forma definitivă a teoriei sufletului. Din această perspectivă, *Phaidon* apare ca o expresie mai mult sau mai puțin proprie a platonismului după cum se apropie sau nu de concepția dialogurilor ulterioare. Dar Platon nu a creat nicăieri un model universal al sufletului. În termenii săi, această problemă poate fi privită sub două aspecte. Analiza sufletului arată că între părțile lui există un raport de felul celui descris prin modelul tripartit. Dar, în momentul în care sufletul ne interesează ca *latură* a omului integral, relația lui cu trupul este cea care devine predominantă; iar aceasta este o relație de

opoziție. Nu credem că Platon a încercat vreodată să reunească cele două perspective, de aceea multe elemente în dialogurile sale sunt contradictorii. Ca în atâtea alte probleme, viziunea lui depăşeşte însă divergența tradițiilor constitutive. Pe de altă parte, fiecare dialog impune propria sa convenție. Bipartiția trup/suflet exprimă, în *Phaidon*, o opoziție programatică între omul de rând şi filozof (cf. o explicație destul de asemănătoare la Bluck, *Introd.*, p. 25 sq.). La nivelul de adâncime, această opoziție era cerută în premisele dialogului, care impun o perspectivă epistemologică: în cadrul argumentului reminiscenței şi argumentului afinității, sufletul apare exclusiv ca gândire. Întregul dialog este dominat de ideea că între suflet şi trup ar exista o incompatibilitate structurală. Sistemul metaforic al discursului şi atmosfera pitagoreică amplifică în asemenea măsură această idee, încât *Phaidon* a fost adeseori tratat aparte, ca un dialog □ascetic□ în cadrul operei lui Platon.

Pe de altă parte, gândirea nu este unica ipostază a sufletului. Afirmația despre nemurire îl vizează sub aspect ontologic. Singura dovadă în cadrul demonstrației propriu-zise, aceea cu care Cebes însuşi se va declara satisfăcut (106 d), o constituie faptul că sufletul este indestructibil. Aşadar, nemurirea sufletului decurge din definirea lui ca principiu vital (cf. 105 c: *Litt.* □Sufletul este ceea ce aduce viața în trup□).

Discontinuitatea între sufletul-gândire şi sufletul-vital este ascunsă de tendința □etică□ a discursului; Platon însuşi, care suprapune adeseori perspectiva ontologică şi perspectiva epistemologică, nu-şi dădea seama de ea. Acest fapt provine din lipsa unei diferențieri între stadiile realității

(cf. şi Calogero, *Storia della logica antica*, I, Bari, 1967): existența *qua* concept implică, pentru Platon, existența *qua* substanță. În loc să fi continuat procesul de formalizare început de eleați, el a descris statutul axiomatic al conceptelor într-o manieră apropiată de vechiul pitagorism, care declara că nu lucrurile sunt numere, ci că numerele sunt lucruri (cf. Lasserre, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London, 1964). Această dificultate se reflectă pretutindeni în teoria Formelor; dar, cu doctrina sufletului, care există simultan în plan ontologic şi în planul cunoaşterii, ne aflăm chiar în centrul ei.

DESPRE PERSONAJE ŞI ISTORICITATE

□Acțiunea□dialogului „ *i.e.* discuția purtată în închisoare între Socrate şi discipolii săi, înainte de execuție „ este relatată de Phaidon din Elis, unul din martorii oculari, unui grup de ascultători din Eretria „ fără îndoială pitagorei, din moment ce Echecrates, care vorbeşte în numele lor, a fost menționat de Diogenes Laertius (D.L., VIII, 46), împreună cu alți cinci, pe lista membrilor unei şcoli pitagoreice locale. Deținem informații lacunare în legătură cu Phaidon însuşi. Vândut la Atena ca prizonier de război, el şi-ar fi obținut libertatea fugind sau „ după majoritatea izvoarelor „ răscumpărat, la recomandarea lui Socrate, de unul din discipolii apropiați (Criton, Cebes sau Alcibiade). După moartea maestrului s-a întors la Elis, pentru a întemeia o şcoală de filozofie pe care Menedemnos şi Asclepiades aveau să o transfere la Eretria. Aulus Gellius (II, 18),

Seneca (*Epist.*, 94, 41) şi Diogenes Laertius (II, 105) îi atribuie redactarea unor dialoguri (*logoi sokratikoi*).

Nu există motive pentru a pune la îndoială faptul că Phaidon fusese de față la moartea lui Socrate (vârsta sa în 399, anul morții lui Socrate, este încă controversată) şi că deci convenția narativă se întemeia pe un fapt real. Istoricitatea încetează însă din momentul în care Echecrates este ales drept interlocutor (aşa cum a observat Archer-Hind, această alegere se datorează în primul rând faptului că Echecrates era pitagoreu. Notăm de asemenea interesanta teorie a lui Hackforth, care consideră că Echecrates ținea locul lui Platon însuşi; povestea ultimelor ore din viața lui Socrate i-ar fi putut fi relatată lui Platon pe patul de boală); o va înlocui ficțiunea unui grup de pitagorei care ascultă povestea lui Phaidon tot aşa cum auditoriul din această poveste ascultase, la rândul lui, discuția dintre Socrate şi alți interlocutori pitagorei.

Drept răspuns la una din întrebările introductive, Phaidon alcătuieşte, la 59 b sq., un catalog prezumtiv al discipolilor şi prietenilor care fuseseră alături de Socrate în ultima zi. Ulterior figurația lor, care întrerupe dialogul în momentele cele mai dificile (88 c, 102 a), va da o imagine pentru prima oară apropiată de ceea ce trebuie să fi fost, în realitate, cercul socratic. Însă tăcerea acestor personaje „ mai cu seamă în cazul lui Antistene şi al lui Euclides, care erau într-adevăr filozofi mari şi cunoscuți „ arată limpede că, în raportul dintre convenție şi istoricitate în cadrul dialogului, greutatea cade asupra primului termen. Euclides este întemeietorul şcolii din Megara, iar Antistene, al şcolii cinice (sau, într-o primă formă, al gimnaziului din

Cynosarges). Antistene intrase în cercul lui Socrate după un □antrenament□prealabil la şcoala lui Gorgias. Comuniunea cu Socrate nu l-a apropiat însă niciodată de Platon; un examen al doctrinei este suficient pentru a înțelege acest fapt. Învățăturile lui Antistene pregăteau stoicismul. Aristippos din Cyrene, vestitul fondator al şcolii cirenaice, este menționat printre absenți. Pe baza informației că, în ziua morții lui Socrate, el s-ar fi aflat tocmai la Egina, Diogenes Laertius adaugă că Platon a fost un acuzator al lui Aristippos şi al hedonismului în general (D.L. II, 65 şi III, 36). Adevărată sau nu, aceasta pare a fi opinia curentă.

Cu excepția necunoscutului care intervine la 103 a şi a paznicului, singurii interlocutori ai lui Socrate pe parcursul întregului dialog sunt Criton, Simmias şi Cebes. Mai mult, aşa cum a remarcat Hackforth, se poate considera că, din punct de vedere funcțional, ultimii doi alcătuiesc un singur personaj. Amândoi veneau din Theba, unde îl avuseseră profesor pe Philolaos; deşi pitagorismul lor este extrem de liber, există o solidaritate de şcoală în felul lor de a-l ataca pe Socrate şi, de la distribuția replicilor până la diferențele de opinie, metodă şi temperament (cf. Bluck, p. 35), portretul lui Simmias şi al lui Cebes se supun unei singure alternanțe ritmice. Organizarea discursului între cei trei interlocutori-protagonişti şi □corul□asistenților transfigurează scena reală „ *i.e.* închisoarea ateniană a condamnaților de drept civil „ arătând cât de mult din realizarea lui *Phaidon* ca o capodoperă de *literatură* se datora, în fapt, tragediei attice.

Datorită studiilor lui Robin, Cornford, Field, Ross, Hackforth etc., istoricitatea personajului Socrate, susținută

cândva de filologi (Taylor, *Varia Socratica*, I, 1911; Burnet, *Greek Philosophy*, I, 1914), nu mai constituie o problemă reală. Trăsăturile constante ale maestrului „ ironia enigmatică, pe care Platon îşi ia de acum obiceiul de a o trata ca perplexitate dialectică; modestia, am spune chiar umilitatea misionarismului său (Casini observă cu justeţe că distincţia care se face aici între filozof şi omul comun nu este însoţită de ideea dispreţului faţă de vulg, care se va naşte odată cu stoicismul); aici în mod special, acea linişte interioară fără seamăn în faţa morţii, care-i va îndrepta ultimele cuvinte, într-un gest de protecţie, către discipoli (117 d-e) „ toate erau, fără îndoială, adevărate; acest portret va perpetua tema filozofului-părinte dincolo de limitele Antichităţii. Dar, aşa cum pe bună dreptate s-a observat, *Phaidon* aduce pentru prima oară în scenă, în locul unui Socrate „care nu ştia nimic în afară de propria sa ignoranţă” (Hackforth, p. 4), un filozof înarmat cu convingerea nemuririi sufletului şi, mai ales, cu un sistem metafizic şi cu o bază axiomatică pentru a şi-o susţine. Este adevărat că măreţia lui Socrate ar fi fost deplină dacă încrederea lui în nemurirea sufletului s-ar fi arătat mai uşor de clintit şi că „platonismul” ştirbeşte, într-o oarecare măsură, frumuseţea etică a personajului (Russel, Hackforth etc.). Există un contrast vizibil între limbajul argumentelor, unde Socrate formulează pozitiv şi abstract, şi familiaritatea ironică din părţile nedemonstrative. Dar acest dialog, care a înregistrat evenimentul morţii lui Socrate, trebuia în egală măsură să prezinte „naşterea” noii doctrine a Formelor. Încercând să i-o atribuie predecesorului său, Platon îi aducea de fapt un omagiu firesc (cf. Hackforth, p. 15) şi pece-

tluia totodată o despărțire. Pe de altă parte, discuția despre limitele cunoașterii discursive, începută la 85 c, plasează întreaga problemă a nemuririi *individuale* în sfera probabilității; și, cu cât ne apropiem de sfârșit, propoziția *ei tis an eie*... („dacă ar fi ca cineva «să fie nemuritor»”) dobândește din ce în ce mai multă semnificație. În cele din urmă, Simmias nu se va lăsa convins. Acest fapt este menit să arunce o nouă lumină asupra certitudinii lui Socrate însuși: problema nemuririi a rămas deschisă.

Apoteoza filozofului introduce o a doua deviație în portretul istoric al lui Socrate. Tema filozofului-preot, părinte și zeu este întreținută de atmosfera pitagoreică a interludiilor dintre argumente. Pe acest fond se desprind trei momente paradigmatice ale unui simbolism centrat în jurul lui Socrate. La 78 a, între prima și cea de-a doua parte a demonstrației, înainte ca seria argumentelor imortalității să fi început, Cebes i se adresează lui Socrate, numindu-l „descântător” (*agathos epoidos*) în semn de recunoaștere a faptului că el deținea secretul de a „vindeca” frica de moarte. La 89 d, într-un moment aporetic, când obiecțiile lui Cebes încep să zdruncine încrederea lui Socrate însuși în ceea ce privește demonstrabilitatea problemei sale, ni se face un excurs metodologic pe care Socrate îl încheie, profetic, prin expresia: „Îndreptați împotrivă-mi toate argumentele voastre (...) iar eu să plec, lăsând înfipt în voi, ca o albină, acul meu” (*hosper melitta to kentron*). În planul figurilor, acesta este un răspuns la simbolismul lebedei de la 84 c..85 b. Se delimitează astfel un pasaj central, 84 c..91 c, dominat de imaginea filozofului-preot (*hieros*) și în care tema lui Apollon focalizează trăsăturile întregului

discurs despre purificare. La 115 c, aproape de sfârşit, interesându-se în legătură cu ultimele prescripții pentru ceremonia funerară, Criton va primi cel mai enigmatic dintre răspunsurile lui Socrate: „numai dacă izbutiți să mă prindeți, dacă nu vă scap” (*eanper ge labete me kai me ekphygo hymas*). În măsura în care aceste cuvinte conțin o aluzie la viața ulterioară a sufletului, simbolismul păsării şi al zborului, implicit aici, ne poate ajuta să înțelegem rolul pitagorismului în fabuloasa difuziune pe care o va fi avut tradiția despre *daimonul* lui Socrate.

O ultimă observație se impune în legătură cu scena acțiunii. Datorită întreruperilor lui Echecrates şi digresiunilor interpretative ale lui Phaidon, compoziția inelară (dialog în dialog; cf. şi Platon, *Opere,* III, Bucureşti, 1978, p. 38) este obliterată şi ia naştere un paralelism din ce în ce mai pronunțat între grupul lui Socrate şi grupul lui Phaidon. Acest fapt dislocă în mod intenționat unitatea de spațiu: dialogul dintre Phaidon şi Echecrates se desfăşura la Phlius, în vreme ce dialogul dintre Socrate şi discipolii săi a avut loc la Atena. Astfel se creează distanța „istorică” necesară într-o asemenea relatare. (A fost remarcată, în schimb, unitatea „pitagoreică” a spațiului: Phlius era una din cetățile cu tradiție pitagoreică temeinică, iar Echecrates fusese, pare-se, discipolul lui Philolaos „ ca şi interlocutorii principali, Simmias şi Cebes.) Unitatea de timp nu este în schimb afectată: referirile constante la durată în partea introductivă sunt reglări ale planului cronologic menite să fixeze obiectivul, în exclusivitate, asupra ultimei zile din viața lui Socrate (nu socotim că, interpunând relația de comunicare Phaidon..Echecrates, Platon ar fi vrut să

sugereze distanța de timp între anul morții lui Socrate (399) şi anul redactării acestui dialog, aşa cum pare să creadă Casini).

DESPRE STRUCTURĂ ŞI PĂRȚILE DISCURSULUI

În *Phaidon* se manifestă trei tipuri de discurs: un discurs demonstrativ care vizează imortalitatea sufletului şi este situat în sfera judecăților de existență; un discurs interpretativ liber, care proiectează demonstrația propriu-zisă în domeniul etic al judecăților de valoare printr-un sistem de simboluri şi echivalențe (şi, în final, printr-un mit); un discurs teoretic al judecăților de cunoaştere, care urmăreşte stabilirea premiselor şi delimitează domeniul de definiție. Configurația specifică a dialogului rezultă din distribuirea acestor tipuri de discurs între părțile lui constitutive.

Prima scenă înfățişează un tablou surprinzător. Pentru prima oară preocupat de o „artă” pe care nu o exersase niciodată, Socrate îşi petrece ultimele ore din viață „compunând”. Răspunsul său la explicațiile care i se cer depăşeşte motivarea acestui fapt, chiar motivarea generală a dialogului, şi-l angajează într-o discuție pe tema conduitei umane ideale.

Platon datora filozofiei eleate deprinderea de a nu distinge între existența lucrurilor şi existența conceptelor. Pe de altă parte, doctrina pitagoreică imprimase viziunii sale acel „intelectualism” specific care îl făcea să spună că

ignoranța este cauza profundă a răului moral. În termenii săi, un discurs care pune în centru reprezentarea sufletului ca entitate etică nu poate fi, aşadar, decât un discurs despre filozofie şi filozof. *Phaidon* se situează de la început în această sferă (cf. şi întrebarea ironică de la 61 c, cu care se deschide întreaga discuție); specificul abordării rezidă aici în ideea „ implicită „ că lipsa de teamă în fața morții ar constitui o trăsătură pertinentă a adevăratului filozof. În continuare, promisiunea lui Socrate de a arăta că interdicția sinuciderii şi dorința de a muri nu sunt contradictorii (61 c..d etc.) instaurează perspectiva generală. Dezbaterea din *Phaidon* va porni de la ipoteza dezirabilității morții în limitele impuse de respectul față de zei.

În cursul expunerii preliminare (până la 66 b), Socrate circumscrie anumite noțiuni de teoria cunoaşterii, precum nerelevanța percepției senzoriale, caracterul mediator al obiectelor din lumea sensibilă etc., sfârşind prin a construi o premisă a demonstrației ulterioare. Aceste noțiuni nu angajează încă problema sufletului, care va fi introdusă la 70 c. Ele pun în schimb la dispoziția interlocutorilor un inventar de concepte şi de operații definite în cadrul unui sistem de teoria cunoaşterii.

După cum s-a dat de înțeles, atitudinea filozofului este superioară pentru că aduce un □bine□incomparabil sufletului omenesc. Socrate va încerca să se explice descriind, în limitele sistemului său, relația dintre suflet şi cunoaştere. Însă perspectiva impusă de el însuşi la început modifică treptat termenul final al acestei demonstrații. Ca un bun logician, Cebes observă că premisele includ ipoteza nemuririi sufletului, ca şi cum ea ar fi fost deja demon-

strată. Pentru Socrate, nemurirea constituie o axiomă sau, în orice caz, o propoziție al cărei adevăr se poate accepta fără efort. Dimpotrivă, în ochii lui Cebes singura dovadă a faptului că declarațiile lui Socrate (63 b..c etc.) s-ar întemeia pe ceva mai solid decât o convingere personală (fie şi una inspirată de *daimonul* său) şi că ar exista, în credința lui, o raționalitate care s-o facă *transmisibilă* celorlalți o constituia caracterul demonstrabil al propoziției □sufletul este nemuritor□ Cebes introduce astfel exigența unui argument ontologic. Din acest moment perspectiva dialogului se divide. Pentru Socrate, stabilirea premiselor confirmă ipoteza inițială „ *i.e.* dezirabilitatea morții „ pregătind o explicație superioară. Pentru interlocutorii săi, aceeaşi ipoteză este între aceleaşi premise adevărată numai dacă sufletul este nemuritor, cu alte cuvinte, numai dacă o condiție suplimentară cu caracter ontologic poate fi inclusă în aceste premise. Imortalitatea devine, pentru ei, scopul însuşi al întregii dezbateri. Punctul de vedere al lui Socrate, care este şi acela al dialogului, rămâne astfel în mare măsură neexprimat. Ia naştere în schimb o demonstrație secundară care va consuma cea mai mare parte a discursului şi care îl îndepărtează pe Socrate de sensul profund al învățăturii sale. La fiecare încercare de a explica superioritatea morală a filozofului, el se vede întrerupt de noi exigențe ale demonstrației şi, ca un adevărat dialectician, răspunde obiecțiilor care i s-au adus, avansând un nou argument.

Perspectiva lui Socrate imprimă demonstrației o mişcare circulară. Fiecare argument îşi propune să rezolve *integral* problema nemuririi. Într-adevăr, pentru Socrate, ea pare

închisă la capătul fiecărui argument. Însă rezumatele făcute de Cebes şi Simmias corectează de fiecare dată această impresie. Simmias şi Cebes atrag mereu atenția asupra punctului în care se afla Socrate şi asupra distanței pe care demonstrația sa o avea încă de parcurs, şi modifică demersul inițial, segmentându-l în trepte dialectice. Aşadar, Socrate implică nemurirea în fiecare argument, dar este silit să progreseze până la ea (şi acest progres poate continua la nesfârşit, asemenea „cursei” lui Ahile, câtă vreme natura însăşi a problemei lasă interlocutorilor posibilitatea de a aduce mereu alte obiecții).

Ascensiunea propriu-zisă este marcată prin două faze: stabilirea preexistenței sufletului față de trup, apoi stabilirea capacității lui (*dynamis*) de a supraviețui morții fizice.

Înainte de ultimul argument, într-un moment în care nemurirea sufletului părea într-adevăr demonstrată, discuția ia o nouă întorsătură. Odată cu cele două contraargumente de la 85 b..88 b, se ridică pentru prima dată o întrebare despre natura însăşi a discuției în care sunt cu toții angajați şi despre *demonstrabilitatea* nemuririi. Există lucruri, observă Simmias, pe care mintea omenească nu le poate cunoaşte în mod absolut. Atâta vreme cât, în cercetarea lor, nu recurgem la revelația divină şi nici nu adoptăm una din soluțiile existente, iată-ne constrânşi să construim un sistem deductiv individual care, spre marele nostru dezavantaj, în cazul unor astfel de probleme nu se mai poate verifica. Aceste observații deschid un nou capitol al premiselor teoretice. Între răspunsul împotriva celor două contraargumente şi argumentul final (88 b..102 b), Socrate alcătuieşte un discurs despre metodă şi clarifică imaginea

sistemului deductiv despre care vorbea Simmias, precizând anumite noțiuni. Pentru a examina adevărul unei ipoteze oarecare, dialecticianul trebuie să găsească □principiul□ (*arche*) în cadrul căruia ipoteza sa poate fi demonstrată. El va postula acest principiu printr-o propoziție fundamentală (*hypothesis*) şi apoi va construi un sistem de adevăruri necontradictorii care decurg din ea, astfel încât ele şi numai ele îl vor duce la concluzia pe care trebuie s-o demonstreze. Această adecvare garantează corectitudinea demersului şi totodată adevărul ipotezei inițiale. Propoziția fundamentală (*hypothesis*) admite două verificări sau, mai exact, o verificare în ambele sensuri: *a)* o verificare în adâncime, prin găsirea unei a doua □propoziții fundamentale□, față de care prima ar juca rolul unei □ipoteze□, şi construirea sistemului corespunzător. Această metodă are la bază ideea ierarhiei □cauzelor□ sau □principiilor□ (*archai*) într-un raționament; şi *b)* o verificare în extensiune, prin confruntarea tuturor afirmațiilor care pot rezulta din postularea propoziției fundamentale. Propoziția fundamentală este corectă dacă şi numai dacă, la rândul lor, consecințele ei sunt noncontradictorii.

Transferată în ontologie, exigența unei ierarhii în cadrul adevărului demonstrativ va antrena teoria Formelor într-o serie de contradicții şi dificultăți irezolvabile (cf. Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, p. 46 sq.). Formulând însă exigența noncontradicției şi exigența adecvării, Platon descoperea trăsături fundamentale ale sistemului deductiv; iar observația că un astfel de sistem garantează doar verificarea *teoretică* a unei ipoteze, fără a viza adevărul sau nonadevărul predicatului de existență, ridică în fața

noastră un model teoretic care poate fi apropiat, credem, de cel folosit uneori în ştiinţele moderne (cf. de pildă, L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Minuit, 1968).

Discursul metodologic joacă un anumit rol în construirea dialogului. Demonstraţia propriu-zisă a fost precedată de o premisă generală. Înaintea ultimului argument, care este hotărâtor, o a doua discuţie teoretică vine aşadar să definească metoda de cercetare. Ideea că există probleme a căror demonstrabilitate nu poate fi garantată în limitele unui sistem axiomatic constituie una din cele mai importante judecăţi din *Phaidon.* Începând cu intervenţia lui Simmias (84 d), umbra unei incertitudini se aşterne asupra dezbaterii ulterioare. Perplexitatea auditoriului, exprimată la 88 b sq., are puterea de a instaura o limită între ceea ce adeseori s-a numit, în afara altor criterii, □partea întâi□şi □partea a doua□a dialogului tocmai pentru că ea marchează o transformare profundă în conştiinţa tuturor. Deşi ultimul argument va fi acceptat în virtutea corectitudinii lui formale „ pentru care Cebes este criticul cel mai bun „ convingerea că sufletul este nemuritor nu pare a fi împărtăşită de nimeni. Moartea lui Socrate este ea însăşi răspunsul unic şi paradoxal într-o confruntare fără sfârşit.

Mitul final (107 b..115 a) apare ca o prelungire a discursului demonstrativ: odată ce s-a acceptat ideea că sufletul este nemuritor, Socrate o poate prezenta sub diferite ipostaze. Acesta este punctul de vedere al auditoriului. În fapt, mitul este o formă de tranziţie între argumentele nemuririi sufletului şi discursul interior al lui Socrate. El a afirmat că moralitatea acestei vieţi „ care rezidă în găsirea □ade-

văratului drum□al cunoaşterii „ este suficientă pentru a construi în individ o convingere care poate înlătura teama de moarte. Nemurirea propriu-zisă nu este, strict vorbind, demonstrabilă. Ea ține mai curând de domeniul revelației, ca orice idee care decurge din intuiția nemijlocită a Formelor. Mitul însă are un statut intermediar: dacă adevărul nu poate fi redus la concept (cf. Friedländer, *Plato*, I, New York, 1958, pp. 171..213), există cel puțin un limbaj al simbolurilor care imită, până la un punct, imaginea inteligibilului.

Expunerea premiselor generale este urmată de un discurs liber în care se vorbeşte despre filozof şi despre profesiunea lui de credință (66 b..69 e). Argumentele preexistenței sufletului întrerup această disertație. Ea va continua abia la 80 c, unde Socrate examinează convingerile filozofului prin intermediul noțiunii de purificare, punând în joc un metaforism al inițierii religioase. Noi obiecții îl fac să abandoneze acest discurs şi să se întoarcă la demonstrația propriu-zisă. La capătul primului argument al nemuririi (80 c) Socrate se lansează pentru a treia oară într-un discurs liber şi explică relația ascunsă dintre purificare şi cunoaştere, mutând-o în domeniul moral. Se ajunge astfel la tema fundamentală a pedepsirii sufletului. Aici Socrate introduce, cu oarecare ironie, motivul reîncarnării în trupuri de animale. Închiderea acestei □punți□printr-un nou portret al filozofului sugerează că argumentul afinității (78 b..80 c) a fost suficient şi că întreaga discuție se va opri aici. Panica stârnită de noile obiecții va fi cu atât mai puternică. În fine, după ce ultimul argument a fost prezentat, Socrate revine asupra discursului întrerupt la 84 c, pentru a da o versiune

metafizic-eschatologică temei morale a □pedepsei□ şi a □răsplătirii□ Acesta este mitul final.

Se suprapun aşadar în *Phaidon* două demonstrații „ o demonstrație aparentă, care dobândeşte din ce în ce mai multă importanță, dar față de care Socrate nu avea un adevărat interes, şi o demonstrație de adâncime. Aceasta utilizează premisele în direcția contrară: pornind de la ideea că simțurile ne înşală, că percepția adevărului este nemijlocită etc. *şi că* sufletul este (sau ar putea fi) nemuritor, demonstrația lui Socrate se îndreaptă către stabilirea superiorității morale a filozofului. Aceasta nu mai este însă o argumentare □ascendentă□ Ea constă dintr-o serie de explicații regresive care se opresc la mitul final.

De aici se vede însă că viziunea eschatologică la care filozofia îl conduce pe adevăratul filozof constituia, în ochii lui Socrate, o dovadă care „ deşi el nu o spune niciodată „ ar putea fi folosită în sprijinul imortalității însăşi de către cei ce împărtăşesc încă □îndoielile□ lui Simmias. Sub acest aspect, demonstrația propriu-zisă apare ca o imensă retardație. Oricum ar fi, mitul este un punct de fugă pentru cele două perspective, şi acest fapt justifică, pe de altă parte, poziția lui finală în discurs.

Mitul final (107 b..115 a) urmăreşte, fără a ajunge la ea, construirea unei □lumi de dincolo□ ca lume a inteligibilelor. Această viziune este pregătită în discursurile libere cu ajutorul unui procedeu specific, care constă din răsturnarea sensului firesc, obişnuit al noțiunilor şi din crearea unor □dublete□ Moartea-călătorie reprezintă izotopia fundamentală a textului. Ea creează cadrul acestor răsturnări. Din punct de vedere al lumii sensibile, moartea este □despăr-

țirea” sufletului de trup (64 c), adică o „plecare”, o „în-depărtare” etc. În raport cu lumea „adevărată” (108 c..115 a), ea „călătoreşte” însă în sens contrar: moartea este, în ultimă instanță, apropierea sufletului de Formele pe care le-a gândit.

Argumentele preexistenței sufletului alcătuiesc un singur corp demonstrativ încadrat de două punți (discursul liber care se încheie la 69 e şi discursul liber care începe la 80 c). Această grupare creează dificultăți suplimentare în cadrul controversei despre numărul argumentelor din întregul dialog. În condițiile în care preexistența sufletului a fost de la început (72 d) acceptată, sarcina de a defini scopul unui al doilea argument care, din punct de vedere al demonstrației propriu-zise, nu aduce nici un progres este într-adevăr dificilă. Dar dacă nu putem arăta că argumentul contrariilor şi argumentul reminiscenței sunt diferite, tot atât de puțin îndreptățiți am fi susținând că ele formează un *singur* argument. Propunerea lui Hackforth de a nu mai vorbi cu strictețe despre numărul de argumente pare a fi cea mai rezonabilă soluție la nivelul demonstrației propriu-zise.

Din punct de vedere retoric, un fapt se cuvine însă remarcat. Pare nejustificată confirmarea argumentului contrariilor, pe care cu toții l-au privit ca pe o probă concludentă, prin argumentul reminiscenței. Însă argumentul contrariilor se întemeiază pe o doctrină care conține ambele „laturi” ale demonstrației. Adevărul pe care îl va stabili Socrate în acest argument corespunde primei „jumătăți” din teoria palingenezei, şi anume propoziției care se referă la existența sufletului înainte de naştere. Întărind această

concluzie, argumentul reminiscenței înlătură orice generalizare posibilă. Pe de altă parte, demonstrația este urmată, în argumentul contrariilor, de o „verificare"; treptat însă, aceasta devine independentă. Un singur argument conține așadar două demonstrații de ordin diferit (bazate pe „legea alternării" și pe „legea compensației", cum se exprimă Bluck). Raportul dintre ele este destul de neclar, dar putem recunoaște în această ambiguitate mecanismul articulării dintre argumentul contrariilor, în întregimea lui, și argumentul reminiscenței.

Pentru prima parte a demonstrației, argumentul contrariilor este decisiv. În ciuda anumitor inadecvări, el se păstrează în limitele unei discuții ontologice. Argumentul reminiscenței are însă o motivare superioară în afara demonstrației propriu-zise: el propune definiția sufletului ca gândire.

În raport cu întreaga demonstrație, aceste argumente au o valoare provizorie. Preexistența sufletului nu implică imortalitatea lui, iar încercările lui Socrate de a suprapune argumentul reminiscenței și argumentul contrariilor pentru a forma o demonstrație completă constituie un artificiu retoric menit să disimuleze ruptura dintre părțile demonstrației (pentru o explicație diferită a articulării dintre cele două argumente, cf. Hackforth, pp. 79..80).

Demonstrația propriu-zisă a nemuririi se compune din două argumente: argumentul afinității între suflet și Forme „ care, așa cum observă Bluck, nu are decât o valoare de probabilitate și care va fi respins fără ca Socrate să se opună „ și argumentul indestructibilității. Construcția este complet diferită. Departe de a forma un corp unitar, cele două

argumente sunt despărțite prin mai multe segmente de discurs, iar intercalarea premisei metodologice accentuează acest fapt. Ea produce o regrupare a argumentelor anterioare, astfel încât ultimul este izolat. Afilierea argumentului afinității la prima parte din discursul demonstrativ amplifică structura retorică specifică a acestei părți. Impresia este coroborată de faptul că, din perspectiva lui Socrate, argumentul afinității prelungea argumentul reminiscenței, completând viziunea sufletului-gândire printr-o definiție a gândirii în obiectul ei.

Argumentul contrariilor şi argumentul indestructibilității constituie argumentele reale în cadrul discursului demonstrativ. Ele vizează sufletul sub aspect ontologic. Argumentul reminiscenței şi argumentul afinității răspund însă unor exigențe profunde ale textului.

Propunem în încheiere următoarea imagine a raporturilor între părțile constitutive ale dialogului:

1.	57 a ...61 b	introducerea dialogului
2.	61 b ...61 c	structura tematică, *A*, *B* (paradoxul lui Cebes)
3.	61 c ...62 c	dezbaterea propoziției *A*
4.	62 c ...64 c	introducere la premisa teoretică
5.	64 c ...66 b	premisa teoretică (dezbaterea propoziției B)
6.	66 b ...69 e	„punte”
7.	69 e ...70 c	introducerea demonstrației
8.	70 c ...72 a	argumentul contrariilor
9.	72 a ...72 e	argumentul catastrofei (verificare)

10.	72 e ...76 d	argumentul reminiscenței
11.	76 d ...78 b	introducere (rezumat şi redefinirea problemei)
12.	78 b ...80 c	argumentul afinității
13.	80 c ...84 c	□punte□
14.	84 c ...88 b	contraargumentele lui Simmias şi Cebes
15.	88 b ...91 c	definirea metodei (I)
16.	91 c ...95 a	respingerea contraargumentului lui Simmias
17.	95 a ...96 a	introducere (redefinirea problemei)
18.	96 a ...100 a	definirea metodei (II)
19.	100 a ...100 c	introducere la argumentul final
20.	100 c ...102 a	definirea metodei (III)
21.	102 a ...102 b	acceptarea metodei
22.	102 b ...107 a	argumentul indestructibilității
23.	107 a ...107 b	încheierea demonstrației
24.	107 b ...115 a	mitul final
25.	115 a ...118 a	încheierea dialogului

PHAIDON

(SAU *DESPRE SUFLET*: DIALOG ETIC)

În tot cuprinsul acestui dialog *bunătate* şi *răutate* corespund termenilor greceşti *areté* şi *kakía*, traduse în mod obişnuit, după franceză, cu *virtute* şi *viciu*. Sensul cuvintelor *bunătate* şi *răutate* este aici, pretutindeni, unul mult mai abstract decât cel uzual, de însuşiri ale unei realităţi prin raport la *binele* şi la *răul* (etic) în sensul cel mai general.

Totodată, cuvintele *patimă* şi *a pătimi* trebuie înţelese în sensul originar, care nu se mărgineşte nici la pofta „patimilor trupeşti” sau la pasiunile sufletului, nici la suferinţa cuprinsă în pătimirile cuiva, ci cuprinde tot ceea ce, bun sau rău, plăcut sau dureros, este *nu* săvârşit de cineva, ci *pasiv* îndurat, suportat, păţit, chiar pătimit de el, ca rezultat al unei acţiuni care se exercită asupra lui.

TRADUCĂTORUL

ECHECRATES, PHAIDON

ECHECRATES *Phaidon, ai fost chiar tu alături de Socrate* 57 a
în ziua aceea când a băut în închisoare otrava sau ai aflat ce s-a petrecut atunci de la altcineva?

PHAIDON *Am fost chiar eu de față, Echecrates.*

ECHECRATES *Povestește-mi atunci ce a spus el înainte de moarte și cum și-a dat sfârșitul. Tare mi-ar plăcea să aflu, căci, vezi tu, nici un locuitor din Phlius nu se mai prea duce în*
ultima vreme la Atena, iar de acolo n-a sosit de mult cineva în b
măsură să ne lămurească ce s-a petrecut. Atâta doar am auzit, că Socrate a băut otrava[1] *și că a murit. În rest, cel care ne-a adus această știre nu s-a priceput să ne spună nimic.*

PHAIDON *Deci n-ați aflat nici despre felul în care s-a* 58 a
desfășurat procesul?

ECHECRATES *Ba da, despre asta ne-a adus știri cineva*[2]. *Și de atunci ne tot mirăm de ce între proces și moartea lui a trebuit să treacă timp atât de mult*[3]. *Oare ce să fi fost, Phaidon?*

PHAIDON *A fost o întâmplare, Echecrates: soarta a vrut ca atenienii să încununeze pupa corăbiei pe care obișnuiesc să o trimită la Delos*[4] *tocmai în ajunul procesului.*

ECHECRATES *Despre ce corabie vorbești?*

PHAIDON *Din câte spun atenienii este corabia cu care a plecat odinioară Teseu către Creta*[5] *în fruntea celor șapte feciori*

b și șapte fete pe care avea să-i scape cu viață, întorcându-se el însuși teafăr înapoi. Se spune că atenienii îi juraseră lui Apolon că, dacă va fi ca tinerii să scape nevătămați, ei vor trimite an de an o solie la Delos, ceea ce au și făcut fără greșeală de atunci și până azi. Iar datina cere ca, din clipa în care solia este gata de plecare, cetatea să nu fie pângărită de nici o execuție publică atâta vreme cât durează călătoria corăbiei până la Delos și înapoi; călătorie
c pe care uneori vânturile potrivnice o fac destul de lungă. Iar solia este gata de plecare în clipa când preotul lui Apolon îi așază corăbiei, la pupă, o cunună. Și, cum îți spuneam, în anul acela s-a nimerit ca lucrul să aibă loc chiar în preziua procesului. Așa se face că, de la încheierea acestuia până la executarea pedepsei, Socrate a avut un lung răstimp de petrecut în închisoare.

ECHECRATES Dar despre împrejurările morții lui ce ne poți spune, Phaidon? Ce vorbe s-au rostit și ce s-a petrecut atunci.[6] Care dintre prietenii lui i-au fost alături? Ori te pomenești că magistrații[7] le-au interzis să asiste la execuție și că Socrate a murit fără nimeni în preajmă-i!

d PHAIDON Ba nicidecum, au venit la el prieteni destui, la drept vorbind chiar mulți.

ECHECRATES Atuncea nu mai zăbovi și, dacă nu te cheamă alte treburi, povestește-ne[8] cât poți mai deslușit tot ce s-a petrecut.

PHAIDON Am tot răgazul, fiți pe pace, și am să încerc să vă istorisesc pe îndelete[9] cele întâmplate cu acel prilej. Căci fie că-i ascult pe alții, fie că vorbesc eu însumi despre el, de fiecare dată simt, când mă întorc cu gândul[10] la Socrate, cea mai mare bucurie.

ECHECRATES Cu aceeași inimă, iubite Phaidon, te vom asculta și noi. Încearcă dar să ne istorisești cât poți mai lămurit cum s-a sfârșit Socrate.

PHAIDON *Ei bine, cât am stat acolo am simțit un lucru* e
uimitor[11]*: că nu mă cuprinde nici un fel de milă, de parcă n-aş*
fi asistat la moartea unui prieten[12]*. Judecând după purtarea şi*
după vorbele lui, Echecrates, Socrate îmi părea că este fericit,
atât de nobil şi de curajos i-a fost sfârşitul[13]*. Astfel încât am ajuns*
să cred că de fapt călătoria lui spre tărâmul lui Hades este un dar
al zeilor[14] *şi că, odată ajuns acolo, îl aşteaptă o fericire cum nimeni*
n-a simțit vreodată[15]*. Iată de ce n-am fost cuprins de milă, cum* 59a
ar fi fost firesc în acel ceas de moarte, dar n-am simțit, ce-i drept,
nici încântarea pe care mi-o dădeau convorbirile noastre filozofice
obişnuite[16]*, deşi ce s-a rostit şi cu acest prilej tot de natură filozofică*
a fost. Nu, am trăit un sentiment cu-adevărat ciudat, un amestec
rar de bucurie şi totodată, la gândul morții lui, şi de durere. Şi
ceilalți simțeau acelaşi lucru, aci râzând, aci plângând, îndeosebi
Apolodor[17]*. Cred că-l cunoşti şi ştii care-i e felul.* b

ECHECRATES *Cum nu l-aş cunoaşte!*

PHAIDON *Ei bine, deşi tulburarea ciudată de care vorbesc ne cuprinsese chiar pe toți, el îi căzuse întru totul pradă.*

ECHECRATES *Cine mai era de față, Phaidon?*

PHAIDON *Dintre atenieni, în afară de cel pomenit, se aflau acolo Critobulos şi tatăl său, apoi Hermogenes, Epigenes, Eschine şi Antistene, precum şi Ctesippos din dema Paiania, Menexenos şi încă alți câțiva*[18]*. Platon mi se pare că era bolnav*[19]*.*

ECHECRATES *Dar vreun străin a fost?*

PHAIDON *Au fost Simmias din Theba, împreună cu Cebes* c
şi Phaidondas, iar din Megara Eucleides şi Terpsion.

ECHECRATES *Dar Aristip şi Cleombrotos au fost?*

PHAIDON *Nu, ei n-au fost, se spunea că sunt la Egina.*

ECHECRATES *Şi cine a mai fost?*

PHAIDON *Cam aceştia cred că au fost toți*[20]*.*

ECHECRATES Bine. Şi despre ce anume spui c-aţi stat
de vorbă?
d PHAIDON Am să încerc să-ţi povestesc cu de-amănuntul
tot, din capul locului[21]. Ne făcusem obicei, şi eu şi ceilalţi, să mer-
gem la Socrate, mai ales către sfârşit, în fiecare zi. Ne adunam
în zori la tribunal, acolo unde s-a desfăşurat procesul, căci era la
un pas de închisoare[22]. De fiecare dată aşteptam, stând îndelung
de vorbă între noi, până se deschidea, nu prea devreme, închi-
soarea. De cum se deschidea intram la Socrate şi, de cele mai multe
ori, ne petreceam împreună cu el toată ziua[23]. Atunci ne-am
e adunat şi mai devreme, căci aflasem, în seara din ajun, când am
plecat de la-nchisoare, că s-a înapoiat de la Delos corabia. Ne-am
înţeles, aşadar, să ne întâlnim cât mai devreme la locul ştiut.
Tocmai ne adunasem când temnicerul care ne deschidea de obicei
ne-a ieşit în întâmpinare şi ne-a spus să aşteptăm afară şi să
intrăm doar când ne va chema. „Cei Unsprezece, ne-a spus el,
îi scot acuma lui Socrate lanţurile şi dau poruncile de trebuinţă
pentru ca moartea lui să se petreacă astăzi[24].“ Dar n-a zăbovit
prea mult şi a ieşit curând să ne poftească înlăuntru.

Intrând, l-am găsit pe Socrate tocmai scos din lanţuri şi pe
60a Xantipa (o cunoşti de bună seamă) şezând alături de el, cu
copilaşul lor în braţe. De cum ne-a văzut, Xantipa a izbucnit
în tânguiri şi văicăreli femeieşti, de felul: „Socrate, Socrate, nici
tu cu ei, nici ei cu tine n-o să mai staţi de vorbă niciodată!“ Socrate,
privind spre Criton, i-a spus: „S-o ducă cineva acasă.“ Ţipa şi
se lovea cu pumnii în piept când au luat-o de acolo câţiva slujitori
de ai lui Criton[25].

b Iar Socrate, săltându-se în pat, s-a apucat să-şi îndoiască
piciorul şi să-l frece îndelung cu mâna şi apoi, tot frecându-l, a
început să vorbească[26].

SOCRATE Ciudat lucru se dovedeşte a fi, prieteni, ceea
ce numim plăcere; ce uimitoare e natura ei prin raport la
ceea ce îi este, pare-se, opus, durerea[27]. Cum nu se învoiesc
ele să stea alături în acelaşi om şi totuşi, îndată ce alergi
după una dintre ele şi o prinzi, mai întotdeauna te găseşti
silit să o apuci şi pe cealaltă, de parcă, deşi două, ar fi prinse
de un singur cap. Îmi închipui că Esop, dacă s-ar fi gândit c
la asta, ar fi alcătuit o fabulă: cum zeul, vrând să curme
lupta dintre ele, n-a izbutit să le împace şi le-a prins capetele
unul de altul; şi de aceea, de cum se înfăţişează una unde-
va, iat-o şi pe cealaltă[28]. Uitaţi-vă la mine: după ce, din cauza
cătuşelor, mi s-a ivit durerea în picior, acuma îi urmează,
fără greş, plăcerea.

CEBES Ah, Socrate, bine că mi-ai amintit. Ce e cu d
poeziile pe care le-ai făcut versificând fabulele lui Esop şi
compunând un imn către Apolon? Mulţi mă tot întreabă
de o vreme, şi Euenos[29] chiar deunăzi, cu ce gând te-oi fi
apucat tu oare, după ce-ai intrat aici, să compui versuri,
tu care n-ai făcut asemenea lucruri niciodată[30]. Aşadar, dacă
îţi pasă cât de cât ce-o să-i răspund lui Euenos când o fi să
mă întrebe iară, ceea ce negreşit va face, spune-mi ce
răspuns trebuie să-i dau.

SOCRATE Ei bine, Cebes, spune-i adevărul□ m-am
apucat de versuri nu ca să mă iau la întrecere cu el ori cu
fabulele lui (lucru deloc uşor, îmi dau prea bine seama), e
ci ca să aflu tâlcul unor vise, să dau ascultare zeilor, să
aflu dacă asta este cu adevărat acea artă a Muzelor[31] pe care
visele mă îndemnau stăruitor să o compun. Iată cum s-au
petrecut lucrurile. M-a bântuit toată viaţa[32] un anume vis
care, sub înfăţişări schimbătoare, îmi dădea de fiecare dată

acelaşi îndemn[33]: „Socrate, arta Muzelor să fie sârguinţa
ta[34].” Iar eu, până acum, înţelegeam că îndemnul şi încu-
rajarea din vis au în vedere tocmai ce făceam, aşa cum un
61a alergător este încurajat de spectatori: credeam că prin artă
a Muzelor visul înţelegea „muzica” cea mai înaltă, vreau
să spun filozofia, îndeletnicirea mea obişnuită. Acum însă,
după proces şi după ce sărbătorirea zeului mi-a amânat
sfârşitul, m-am gândit că poate visul are totuşi în vedere
arta Muzelor în sens obişnuit şi că se cuvine să-i dau ascul-
tare. Este mai bine, mi-am zis eu, să nu mor până nu mă
supun, făcând astfel din compunerea poemelor cerute în-
b deplinirea unei îndatoriri faţă de zei[35]. Şi astfel am alcătuit
întâi un imn către zeul chiar acum sărbătorit, apoi am
socotit că poetul, dacă e să fie poet, nu trebuie să cânte
întâmplări adevărate, ci să născocească[36]. Însă de asta eu
nefiind deloc în stare, am recurs la poveştile care îmi erau
la îndemână: ştiind pe dinafară fabulele lui Esop, m-am
apucat să le versific, aşa, la întâmplare, cum îmi veneau
în minte. Prin urmare, Cebes, în felul acesta trebuie să-l
lămureşti pe Euenos, urându-i totodată rămas-bun din
parte-mi şi dându-i sfatul să-mi urmeze, de e înţelept, cât
c mai curând. Se pare că eu mă duc chiar azi, vezi bine că
atenienii mă îmbie.

SIMMIAS Frumos sfat, nu e vorbă! Doar că eu îl ştiu pe om, am avut prilejul să-l văd adesea, şi nu prea cred că are de gând să îţi urmeze, nesilit de nimeni, sfatul.

SOCRATE Cum aşa, Euenos nu este oare şi el filozof?[37]

SIMMIAS Ba cred că este.

SOCRATE Atuncea mă va asculta, de bună seamă, ca orice om care îi dă filozofiei[38] dreptul ei. Bănuiesc totuşi

că nu îşi va pune singur capăt zilelor; înțeleg că nu este un lucru îngăduit[39].

Rostind acestea, îşi lăsă picioarele din pat pe pardoseală, d
iar tot ce a mai spus după aceea aşa a spus, şezând[40].

CEBES Cum vine asta? Spui că nu e îngăduit să-ți iei viața şi totodată că atât aşteaptă filozoful, s-o ia pe urmele celui care se desparte de viață[41]?

SOCRATE Dar voi, tu şi cu Simmias, ca discipoli ai lui Philolaos[42], nu ştiți de la el nimic?

CEBES În orice caz nimica cert.

SOCRATE Nici ce pot spune eu despre aceste lucruri nu ştiu decât din auzite, ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, că am de gând să țin cele aflate astfel pentru mine[43]. De altfel poate celui care se pregăteşte să plece pe acele melea-
guri i se cuvine în chip deosebit să cerceteze cu atenție tot e
ce priveşte călătoria aceasta[44] şi să înfățişeze printr-un mit credințele noastre, ale oamenilor, despre ea[45]. De fapt ce altceva mai bun am putea face până la apusul soarelui?[46]

CEBES Atunci, Socrate, spune-ne în numele cărui lucru se afirmă că nu este îngăduit ca cineva să-şi ia singur viața? De bună seamă am aflat, cum întrebai tu adineauri, şi de la Philolaos, pe când locuia printre noi, şi de la alții, că este un lucru oprit. Dar o temeinică învățătură despre asta încă nimeni nu mi-a dat.

SOCRATE Cu atât mai mult e cazul să ne străduim 62a
acum. Căci poate, cine ştie, de data asta te vei lămuri. E drept că s-ar putea să te uimească gândul că, dintre toate situațiile, singură aceasta nu admite nici o distincție; şi, prin urmare, că nu există nici o împrejurare în care (ca în alte domenii, unde se judecă de la caz la caz şi de la persoană

la persoană) omul să poată considera că este mai bine să moară decât să trăiască. De asemenea ți se poate părea de mirare că cei care consideră totuşi că moartea este preferabilă vieții[47] nu au dreptul să-şi facă singuri binele acesta, ci sunt obligați să aştepte serviciile unui binefăcător.

CEBES (*surâzând uşor şi vorbind în graiul lui de acasă*)[48] Apăi Zeus să te mai priceapă!

b SOCRATE Cum le-am prezentat eu, lucrurile pot părea într-adevăr lipsite de noimă[49], dar nu este câtuşi de puțin aşa şi ele au, nu încape îndoială, un înțeles. Doctrinele secrete[50] spun în această privință următorul lucru: că noi oamenii ne-am afla ca într-un fel de închisoare din ale cărei lanțuri nimănui nu-i e îngăduit să se desfacă singur şi să fugă. Vorbă care mie mi se pare şi adâncă, şi nu prea uşor de înțeles, dar în care îşi găseşte expresie ceva, cred eu, adevărat: că ne aflăm, ca unul dintre bunurile lor, în grija şi în stăpânirea zeilor. Tu nu crezi tot aşa?

CEBES Ba da, întocmai.

c SOCRATE Şi nu-i aşa că şi tu, dacă vreuna din făpturile care îți aparțin ar încerca să se omoare fără încuviințarea ta, te-ai mânia pe ea şi, dacă ți-ar sta în putință, ai pedepsi-o?

CEBES Şi încă cum!

SOCRATE Poate deci că prezentând lucrurile astfel nu mai e lipsit de noimă să afirmi că fiecare dintre noi este dator față de zei să nu îşi ia singur viața, ci să aştepte o constrângere divină, de felul celei care mă sileşte azi pe mine[51].

CEBES În privința asta cred că ai dreptate. Însă ce spuneai tu înainte[52], că filozofii sunt mai degrabă bucuroşi

să își accepte moartea, asta, Socrate, pare ciudat dacă ce d
spuneam noi adineauri, că zeii sunt stăpânii noştri, iar noi
avutul lor, este adevărat. Căci este fără noimă ca tocmai cei
mai înțelepți dintre noi să părăsească fără supărare tărâmul
în care cârmuiesc, oblăduindu-i, tocmai cârmuitorii cei mai
buni din câți există, zeii. Cum ar putea să creadă un astfel
de om că, ajuns de capul lui, şi-ar fi, el însuşi, sieşi, un
mai bun îngrijitor? Nu, una ca asta, că trebuie să fugi de
la stăpânul tău, ar crede poate omul fără judecată; numai e
acela nu şi-ar face socoteala că de stăpânul bun nu trebuie
să fugi, ci să rămâi la el cât poți mai mult; aşa că, dacă ar
fugi, ar face-o din nesocotință. Pe când cel chibzuit ar trebui
să vrea, vezi bine, să se afle veşnic alăturea de unul care-i
e superior. Şi iată cum, Socrate, rezultă că de crezut e tocmai
dimpotrivă decât ce se spunea mai adineauri: se cade ca,
atunci când mor, cei înțelepți să simtă supărare, iar cei fără
de minte, bucurie.

Socrate, ascultând argumentarea lui Cebes, părea încântat
de eforturile[53] *acestuia şi, într-adevăr, întorcându-şi privirile spre* 63 a
noi, ne-a şi confirmat-o.

SOCRATE Vedeți, Cebes nu e dintre aceia care să se lase neîntârziat convinşi de tot ce li se spune, ci caută mereu, iscoditor, argumente contrare.

SIMMIAS Aşa-i, Socrate, ba chiar socot că e ceva în ce zice el acum. Căci, vezi şi tu, ce noimă ar avea ca oamenii cu adevărat înțelepți să vrea să scape, ducându-se cu inimă uşoară de la ei, de nişte stăpâni care le sunt superiori? Mai mult, cred că obiecția lui Cebes te vizează mai ales pe tine[54], care te desparți tocmai aşa, cu inima uşoară, atât de noi,

cât şi de aceia pe care îi socoteşti chiar tu drept buni cârmuitori, de zei[55].

b SOCRATE Aveți dreptate: dacă înțeleg eu bine, sunt obligat să mă apăr înaintea voastră întocmai ca în fața unui tribunal.

SIMMIAS Chiar aşa.

SOCRATE Bine, atunci hai să o fac şi mă voi strădui ca apărarea mea față de voi să fie mai convingătoare decât a fost să fie cea față de judecători.

Vedeți voi, Cebes şi Simmias, dacă eu n-aş fi încredințat că după moarte o să ajung alături de alți zei buni şi înțelepți, precum şi lângă nişte oameni care au trăit cândva[56], mai buni decât aceia de aici, lipsa mea de supărare în fața morții
c ar fi, pe bună dreptate, o vină. Să ştiți însă că trag nădejde să ajung lângă oameni de bine, nădejde asupra căreia, de altfel, n-aş vrea să stărui cu tot dinadinsul. În schimb, cât priveşte speranța mea de a mă duce, după moarte, alături de nişte zei care să fie cei mai buni stăpâni, bine e să ştiți că, dacă este vreun lucru pe care să-l susțin eu cu înverşunare, apoi acesta este, nădejdea aceasta a mea. Astfel că iată de ce mă văd îndreptățit să nu-i port morții chiar atâta supărare şi să am bună nădejde că pe cei care s-au săvârşit din viață îi mai aşteaptă ceva, şi anume, potrivit unei credințe vechi, ceva mai bun pentru cei buni decât pentru cei răi[57].

SIMMIAS Cum adică, Socrate, ai de gând să te duci
d de lângă noi păstrând doar pentru tine gânduri ca acestea? Nu vrei să ni le împărtăşeşti şi nouă? Este vorba, cred eu, de un bun care e şi al nostru, al tuturor. Unde mai pui că,

dacă ne conving spusele tale, ele îți vor fi slujit, totodată, şi drept apărare.

SOCRATE Hai să încerc. Dar mai întâi stați să vedem ce anume doreşte bunul nostru Criton, căci, dacă nu mă înşel, de mult încearcă să-mi spună ceva[58].

CRITON Doar atâta, că de o bucată de vreme cel care îți va da otrava[59] îmi tot spune să-ți atrag atenția că trebuie să vorbeşti cât mai puțin. Zice că cei care stau prea mult de vorbă se încing şi că nu trebuie ca acțiunea otrăvii să fie tulburată de un asemenea lucru; cei care vorbesc mult e
sunt siliți câteodată să bea din ea de două sau de trei ori.

SOCRATE Să-şi vadă de treabă! Atât să fie grija lui: să fie pregătit să-mi dea de două ori şi, de va fi de trebuință, chiar de trei.

CRITON Da, eram aproape sigur că aşa ai să spui, dar prea mă sâcâie de mult cu treaba asta.

SOCRATE Nu-l lua în seamă. „ Aşadar vouă, ca judecători ai mei, trebuie să vă dau socoteală şi să vă arăt de ce cred eu că e firesc ca un om care şi-a petrecut viața ca un filozof adevărat[60] să înfrunte clipa morții fără teamă[61] 64a
şi să fie încredințat că după aceea va dobândi acolo bunurile cele mai de preț. Cum este oare cu putință? Iată ce voi încerca, Simmias şi Cebes, să vă lămuresc. Cei străini de filozofie au toate şansele să nu-şi dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte şi starea care îi urmează. Or, dacă aşa stau lucrurile, n-ar fi ciudat ca, după ce o viață de om nu te-a interesat şi n-ai dorit altceva, să te necăjeşti tocmai când vine clipa?

SIMMIAS (*podidit de râs*) Doamne, Socrate, numai
b de râs nu îmi era acum o clipă şi, uite, m-ai făcut să râd. Mi-a venit să râd la gândul că, dacă te-ar auzi spunând ce-ai spus acum o clipă, mulțimea ar gândi că ce se spune împotriva filozofilor[62] pe drept cuvânt se spune (şi tot aşa ar socoti, şi încă cum, oamenii de pe la noi)[63]: că filozofii sunt numai buni pentru a muri şi, lucru evident, întocmai asta li se şi cuvine.

SOCRATE Şi ar avea dreptate, cum de nu, cu o rezervă însă: deloc nu îşi dau seama nici în ce sens adevărații filozofi sunt numai buni pentru a muri, nici în ce sens se poate spune că sunt vrednici de-a muri şi de ce anume fel de moarte. Aşa că haideți să nu ne mai pese ce zice mulțimea
c şi să dezbatem lucrul numai între noi.

Noi ce zicem? Admitem că există ceva numit moarte?

SIMMIAS În modul cel mai hotărât.

SOCRATE Şi acest ceva să fie oare altceva decât despărțirea sufletului de trup[64]? Nu asta înseamnă oare a fi mort: despărțit de suflet, trupul să rămână singur în el însuşi, iar sufletul, despărțit de trup, să rămână singur cu el însuşi? Nu e aşa că moartea este tocmai acest lucru?[65]

SIMMIAS Nimica altceva.

SOCRATE Atuncea, dragul meu Simmias, vezi dacă nu cumva poți fi de acord cu mine în cele ce urmează, căci, pornind noi de la ele, socot că vom putea înainta pe
d calea lămuririi celor cercetate.

Spune-mi deci: după părerea ta îi este propriu filozofului să trăiască cu gândul la ceea ce poartă numele de „plăceri”, cum ar fi de pildă mâncarea, băutura?

SIMMIAS Câtuşi de puțin, Socrate.

SOCRATE Dar plăcerea iubirii?

SIMMIAS Cu nici un chip.

SOCRATE Dar celelalte feluri în care slujim trupul, au ele oare preț în ochii unui asemenea om? De pildă dobândirea de haine sau de încălțăminte mai deosebită sau de orice alt fel de înfrumusețare hărăzită trupului, toate acestea crezi tu că au vreun preț în ochii lui sau crezi că, dacă nu e absolut silit să se împărtăşească din ele, le nesocoteşte? e

SIMMIAS Eu unul zic că, dacă este filozof adevărat, sigur le nesocoteşte.

SOCRATE Aşadar, consideri că, în general, filozoful nu este preocupat de ale trupului, ci că, atât cât îi stă în putință, rămâne departe de ele, îndreptându-şi gândul numai către suflet?

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Atunci, chiar din aceste prime exemple, nu este limpede că filozoful, spre deosebire de toți ceilalți 65a
oameni, caută să îşi detaşeze cât mai mult sufletul de tovărăşia trupului?

SIMMIAS Aşa reiese.

SOCRATE Şi atunci, nu e aşa, Simmias, ce să creadă oamenii cei mulți? Că acela care nu găseşte nici o plăcere în asemenea lucruri şi nu se împărtăşeşte din ele nu este vrednic să trăiască[66], că cel căruia nu-i pasă câtuşi de puțin de plăcerile care se datorează trupului năzuieşte către moarte.

SIMMIAS Ce spui tu e perfect adevărat.

SOCRATE Şi-acuma, dacă trecem la însăşi dobândirea înțelegerii adevărului[67], spune-mi: ce crezi, dacă în cursul unei cercetări îi cerem trupului concursul, ne este

b el oare piedică sau ajutor? Adică, de pildă: este un anume grad de adevăr în ce ne dau vederea şi auzul când până şi poeţii ne tot spun că nimic nu este întocmai aşa cum auzim sau cum vedem?[68] Or, dacă printre simţurile legate de trup nici măcar acestea două nu sunt nici sigure şi nici exacte, cu atât mai puţin sunt celelalte, care, nu încape îndoială, le sunt acestora inferioare. Tu nu crezi aşa?

SIMMIAS Ba chiar aşa.

SOCRATE Şi atuncea când ajunge sufletul la adevăr? Căci am văzut că ori de câte ori porneşte să cerceteze ceva cu ajutorul trupului, acesta în chip sigur îl înşală[69].

c SIMMIAS Chiar aşa este.

SOCRATE În schimb, oare nu cumva prin actul de-a gândi[70] i se vădeşte sufletului ceva din realitate?

SIMMIAS Ba da.

SOCRATE Şi când gândeşte el cel mai bine? Când nu îi vine nici o tulburare nici de la auz, nici de la văz, nici de la suferinţă, nici de la vreo plăcere, de la nimic din toate acestea; când rămâne, atât cât este cu putinţă, singur el cu sine, când lasă trupul să îşi vadă de-ale sale[71] şi când, iarăşi atât cât este cu putinţă, se desface de orice legătură şi de orice apropiere de el, pentru a năzui către realitate.

SIMMIAS Aşa este.

SOCRATE Nu este, prin urmare, şi acesta un domeniu
d în care sufletul filozofului arată cel mai mare dispreţ pentru trup şi caută să scape de el, urmărind să rămână el cu sine însuşi?[72]

SIMMIAS Nu încape îndoială.

SOCRATE Şi acum, Simmias, să vedem ce spunem mai departe. Afirmăm noi sau nu existenţa a ceva drept în sine?

SIMMIAS Pe Zeus, de bună seamă că o afirmăm.

SOCRATE Dar a ceva frumos sau bun în sine?

SIMMIAS Cum altfel!

SOCRATE Dar ai văzut până acum vreodată cu ochii tăi măcar vreunul din aceste lucruri?

SIMMIAS Nicidecum.

SOCRATE Atuncea să le fi perceput tu oare cu un alt simț decât acelea ale trupului?[73] Şi nu vorbesc numai de bine, de frumos sau de dreptate, ci, în general, de toate, de mărime, sănătate, forță, într-un cuvânt de ce anume sunt lucrurile, toate, în esența lor, de ce sunt ele cu adevărat[74]. Oare aceasta să ne-o poată spune trupul? Nu stau e
lucrurile mai degrabă altfel? Spune-mi, nu acela dintre noi care se străduieşte cât mai mult şi cât mai exact să înțeleagă ce este în sine fiecare dintre lucrurile pe care le cercetează se apropie cel mai mult de cunoaşterea lor?

SIMMIAS Bineînțeles.

SOCRATE Şi cel care realizează în chipul cel mai pur acest lucru nu este oare cel care, în cel mai înalt grad posibil, se apropie de fiecare lucru numai cu gândirea în sine, fără să recurgă, în actul gândirii, nici la văz, nici la vreun alt simț pe care să-l antreneze în cursul procesului rațional?
Nu este oare tocmai acela care, recurgând doar la gândirea 66a
în sine, pură de orice amestec, se pune pe urmele[75] fiecărei realități luate de asemenea în sine, pură de orice amestec? Cel care, în acest scop, se lipseşte cât mai mult de ochi şi de urechi şi, ca să spun aşa, de întregul lui trup, convins că orice asociere cu el tulbură sufletul şi îl împiedică să dobândească adevărul şi cunoaşterea? Iar dacă ar fi ca cineva să atingă vreodată realul, nu ar fi tocmai el acela?

SIMMIAS E uimitor, Socrate, cât de adevărat e tot ce-ai spus!

b SOCRATE Dacă-i aşa, atunci acestea toate nu pot să nu trezească în adevăraţii filozofi convingerea pe care, în convorbirile lor, o formulează cam aşa:

„Există fără îndoială, în cercetarea lucrurilor, o cale care să ne poată scoate la lumină[76], pe noi şi gândul nostru: ideea că, atâta vreme cât avem un trup şi cât sufletul nostru se află plămădit laolaltă cu asemenea năpastă, năzuinţa noastră, adică dobândirea adevărului, nu va fi îndestulată vreodată. Într-adevăr, în nesfârşite chipuri ne munceşte trupul
c datorită obligaţiei de a-l hrăni, iar dacă se adaugă şi vreo boală, iată-ne împiedicaţi în vânătoarea noastră de realitate. Trupul ne pângăreşte cu iubiri şi pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât de răul lui, cum vine vorba, nu mai ajungem niciodată să «gândim» cu-adevărat. Cine altul decât trupul cu dorinţele lui ne aduce războaie, răzmeriţe, lupte? Căci nu este război care să nu se nască din dorinţa de a dobândi averi[77], iar la dobân-
d direa de averi numai şi numai trupul ne dă ghes, robi îngrijirii sale cum suntem. El este vinovat că, datorită tuturor acestor lucruri, nu găsim nici un răgaz pentru filozofie şi, culmea, de câte ori ne lasă totuşi unul, cât să ne îndreptăm atenţia către vreun obiect de cercetare, deodată iată-l făcându-se din nou simţit, stingherindu-ne în fel şi chip, tulburându-ne şi năucindu-ne, astfel că nu mai suntem în stare, din pricina lui, să desluşim adevărul[78]. Dimpotrivă, avem neîndoielnică dovadă că, dacă e să cunoaştem vreodată un lucru în toată puritatea lui, trebuie să ne detaşăm
e de trup şi să contemplăm, cu sufletul în sine, realităţile

în sine. Abia atunci, aşa e de crezut, ne vom înstăpâni pe
ceea ce râvnim şi spunem că este obiectul dragostei noastre:
pe cunoaşterea deplină[79]. Dar asta nu se va petrece cât
suntem încă în viață, ci, cum reiese din raționament, doar
după ce vom fi murit. Într-adevăr, dacă împreună cu trupul
nu ne este cu putință să cunoaştem, în toată puritatea sa,
nimic, atunci din două una: ori ne este pe vecie imposibil
să dobândim cunoaşterea, ori ne va fi posibil numai după
moarte. Căci abia atunci sufletul va rămâne el cu sine în-
suşi, despărțit de trup, iar înainte nu[80]. De-aicea mai rezultă, 67a
pare-se, şi că, atâta cât suntem încă în viață, cea mai mare
apropiere de cunoaştere o vom realiza ori de câte ori, după
măsura puterilor noastre, nu vom avea cu trupul legătură
şi amestec câtă vreme ele nu sunt absolut necesare, nelă-
sându-ne astfel molipsiți de natura lui, ci păstrându-ne cât
mai curați de el, în aşteptarea ceasului când ne va dezlega
de el însăşi divinitatea[81]. Atunci, nemaifiind legați de trup
şi de nesăbuința lui, deveniți puri, vom exista, putem să
credem, printre realități şi ele pure şi vom putea cunoaşte
prin noi înşine în întregime ceea ce e fără amestec, adică b
ceea ce, credem noi, e adevărul. Căci celui ce nu este pur
nu-i e îngăduit să se atingă de ceea ce este.□

Cam acestea, cred eu, Simmias, sunt vorbele pe care trebuie să le rostească între ei şi părerile pe care trebuie să le aibă toți cei care sunt, în adevăratul înțeles al cuvântului, iubitori de cunoaştere. Oare ție nu ți se pare tot aşa?

SIMMIAS Ba chiar şi aşa mi se pare, Socrate.

SOCRATE Aşadar, dacă e adevărat ce-am spus, atunci, iubite prieten, mare nădejde este ca acela ce ajunge unde mă duc[82] eu acum să dobândească din belşug, acolo şi

numai acolo, lucrul la care, cât am trăit, am năzuit cu-atâta
osteneală. Astfel încât călătoria aceasta pe care mi s-a
c poruncit s-o fac acum este însoțită de o mare speranță, atât
pentru mine, cât şi pentru orice om care socoteşte că, având
mintea ca şi purificată, este gata de drum.

SIMMIAS De bună seamă aşa este.

SOCRATE Şi oare purificarea[83] nu este tocmai ce spune învățătura aceea de demult? Adică strădania sufletului de a se detaşa cât mai mult de trup, de a se obişnui[84] să se concentreze în sine, strângându-se în el însuşi din toate
ungherele trupului, de a trăi atâta cât stă în puterea lui,
d şi în viața de acum, şi în cea care urmează, singur în sine
însuşi, desprins de trup ca de nişte lanțuri?[85]

SIMMIAS Negreşit.

SOCRATE Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numeşte moarte?

SIMMIAS Ba chiar aşa.

SOCRATE Iar eliberarea de care vorbim, cine sunt oare singurii care o urmăresc neîncetat, din răsputeri, dacă nu cei cu adevărat filozofi, când tocmai asta, eliberarea şi desprinderea sufletului de trup, este de fapt preocuparea lor?[86] Tu nu crezi că e aşa?

SIMMIAS Ba e vădit că nu poate să fie altfel.

SOCRATE Şi atunci, cum spuneam la început, n-ar
e fi ridicol[87] ca un om care s-a străduit o viață întreagă să-şi
apropie cât mai mult felul de a trăi de starea morții să se
supere tocmai în clipa când stă s-o dobândească?

SIMMIAS Ar fi, ce-i drept, ridicol.

SOCRATE Este, aşadar, un fapt de netăgăduit, Simmias,
că adevărații filozofi nu fac altceva, făcând filozofie, decât
un exercițiu neîncetat în vederea ceasului morții şi că, dintre
toți oamenii, ei se tem cel mai puțin de a fi morți. Gândeş-
te-te aşa: dacă, de tot certați fiind cu trupul, tânjesc să-şi
aibă sufletul singur cu sine însuşi şi dacă, pe de altă parte,
în ceasul în care acest lucru se realizează, ar simți teamă
şi regret, nu s-ar face ei vinovați de o gravă inconsecvență?
Căci ce altceva decât inconsecvență ar fi să nu se bucure
că merg acolo unde pot fără de greş spera să dobândească 68a
lucrul la care, mereu iubindu-l, au râvnit timp de o viață,
cunoaşterea adică, şi să scape de conviețuirea cu acela pen-
tru care au simțit doar duşmănie? Cum adică! Atâția oa-
meni, când au pierdut, murindu-le, o omenească dragoste
(un iubit, o soție, un fiu), au vrut să-i însoțească, de bună
voia lor, în Hades, împinşi la asta de nădejdea de a-i reve-
dea cumva acolo pe cei dragi şi de a sta cu ei, iar cel care
iubeşte cu adevărat cunoaşterea şi e adânc pătruns de
aceeaşi nădejde, că nicăieri decât la Hades nu va dobândi b
o cunoaştere demnă de acest nume, acela se va supăra vă-
zând că moare şi se va duce-acolo fără bucurie? Trebuie
să credem, prietene, că nu, dacă îl considerăm cu adevă-
rat filozof. Căci un filozof va avea credința de neclintit că
numai acolo are să aibă parte de cunoaşterea pură, acolo
şi nicăieri altundeva. Şi, dacă e aşa, n-ar fi din partea unui
asemenea om, cum spuneam adineauri, o gravă inconsec-
vență dacă s-ar teme de moarte?

SIMMIAS Ba zău că ar fi.

SOCRATE Şi atunci a vedea pe cineva că-i pare rău că moare nu e oare acesta un semn suficient de clar că

c ceea ce iubeşte acel om nu e înțelepciunea, ci este trupul său? Şi nu cumva acelaşi om se dovedeşte de asemenea a fi şi iubitor de avuții şi de onoruri[88], fie numai de una din acestea, fie chiar de amândouă?

SIMMIAS Întocmai cum zici tu.

SOCRATE Şi, spune-mi, nu crezi că ceea ce se numeşte îndeobşte curaj este propriu în cel mai înalt grad filozofilor, aşa cum i-am definit mai sus?

SIMMIAS Lor şi numai lor.

SOCRATE Dar cumpătarea, ceea ce şi cei mulți numesc tot cumpătare, adică faptul de a nu te lăsa aprig stârnit de dorințe, ci de a te purta față de ele cu nepăsare, fără să-ți pierzi capul, oare nu este şi ea proprie numai acelora care rămân cu totul nepăsători față de trup şi trăiesc întru filozofie?

d SIMMIAS Nu poate fi altminteri.

SOCRATE Într-adevăr, dacă te-ai hotărâ să cercetezi atât curajul, cât şi cumpătarea celorlalți, ele ți-ar părea lucruri ciudate.

SIMMIAS Cum adică, Socrate?

SOCRATE Toți ceilalți consideră că moartea este una dintre marile nenorociri, ştii asta, nu?

SIMMIAS Desigur, ştiu prea bine.

SOCRATE Şi nu-i aşa că, printre ei, cei curajoşi înfruntă moartea, atunci când o înfruntă, de teama unor şi mai mari nenorociri?[89]

SIMMIAS Ba aşa e.

SOCRATE Urmează că, exceptând pe filozofi, toți oamenii sunt curajoşi numai când sunt plini de frică, numai

când se tem. Totuşi e fără noimă să consideri că cineva e
curajos tocmai din teamă sau din laşitate[90].

SIMMIAS Nu încape vorbă. e

SOCRATE Şi mai spune-mi: aceia dintre ei care trec
drept oameni cu măsură nu se află în aceeaşi situație? Oare
nu şi ei sunt cumpătați dintr-o nestăpânire de un anume
fel? Oricât am spune noi că nu e cu putință[91], totuşi la fel
stau lucrurile şi cu temperanța lor neghioabă. Temându-se
să nu fie privați de unele plăceri pe care le doresc, se abțin
de la altele, căzând în felul ăsta pradă celora dintâi. Cu toate
că numesc nestăpânire faptul de a te lăsa condus de plăceri, 69a
totuşi asta pățesc: izbutesc să nu cadă în stăpânirea unor
anumite plăceri numai atunci când sunt în stăpânirea alto-
ra. Ceea ce seamănă cu ce spuneam mai adineauri: că, în
anume sens, nestăpânirea îi face cumpătați.

SIMMIAS Aşa pare să fie.

SOCRATE Numai că, minunatul meu Simmias, tare
mă tem că, pentru obținerea virtuții, nu acesta este schim-
bul cel cinstit, să dai plăceri pentru plăceri, dureri pentru
dureri, o teamă pentru altă teamă, una mai mare în schim-
bul uneia mai mici, de parcă ar fi vorba de schimbat mo-
nede. Cred, dimpotrivă, că în schimbul tuturor acestor
lucruri, valoare are doar o singură monedă, şi aceea e gân-
direa. Şi cred că toate, când sunt prețuite astfel, când sunt
cumpărate şi vândute cu asemenea preț, cu cunoaştere deci, b
toate sunt cu-adevărat ceea ce sunt: curaj şi cumpătare şi
dreptate, cu un cuvânt virtute autentică[92], fie că se adaugă,
fie că lipsesc plăceri sau temeri sau orice altceva de acest
fel. Şi, dimpotrivă, dacă toate-acestea sunt despărțite de
cunoaştere şi sunt schimbate numai între ele, una pentru

alta[93], atunci mă tem că nu sunt decât umbre jucate pe-un perete, iar o asemenea virtute vrednică numai de un sclav şi neavând în ea nimic nici sănătos şi nici adevărat[94]. În realitate şi cumpătarea, şi dreptatea, şi curajul reprezintă fără îndoială, fiecare, rezultatul unei purificări de toate aces-
c tea. Cât despre cunoaşterea însăşi, ea este de bună seamă un mijloc de purificare[95]. Şi sunt destule şanse ca oamenii aceia cărora le datorăm instituirea inițierilor să nu fi fost nişte nepricepuți şi ca în tainele lor să se ascundă revelația[96] unei realități: aceea că toți cei care ajung la Hades fără să fi fost inițiați în misterii vor zăcea în Mlaştină[97], în timp ce aceia care ajung acolo purificați şi inițiați vor sălăşlui împreună cu zeii. Căci, după spusa celor care se ocupă de
d inițieri[98], „mulți purtători de thyrs, puțini bacanți“[99]. Iar după părerea mea aceştia din urmă nu sunt alții decât cei pătrunşi de adevărata filozofie. Ca să mă număr printre ei, m-am străduit şi eu în fel şi chip toată viața, din răsputeri şi fără să precupețesc nimic. Fost-a strădania aceasta a mea strădania cea bună, izbândit-am eu ceva? Numai ducându-mă acolo voi putea să mă încredințez. Ceea ce, pare-mi-se, cu voia zeilor, se va întâmpla curând.

Aşadar, Cebes şi Simmias, acestea le-am avut de spus spre apărarea mea. Vedeți şi voi că am bune temeiuri ca, plecând de la voi şi de la vechii mei stăpâni de-aici, să nu simt nici păreri de rău, nici răzvrătire. O să găsesc, sunt
e sigur, şi-acolo ca şi-aici, stăpâni şi prieteni buni. Iar dacă apărarea pe care am rostit-o în fața voastră este mai convingătoare decât cea adresată judecătorilor atenieni, atunci toate sunt bune.

Astfel încheie Socrate. Iar după o clipă:

CEBES Plin de adevăr îmi pare tot ce-ai spus, Socrate, numai că învățătura ta despre suflet nu este menită să-i 70a
convingă prea uşor pe oamenii cei mulți, care se tem[100] că, odată despărțit de trup, sufletul nu mai rămâne în ființă nicăieri şi că, în ziua morții unui om, se află nimicit şi piere: în clipa când iese din trup şi se desface de el, se risipeşte ca o adiere, ca un fum, se pierde destrămându-se în zbor şi încetează să mai ființeze undeva[101]. Ce-i drept, dacă, scăpat de toate relele pe care le-ai enumerat tu adineauri, ar fi un chip ca sufletul, rămas el în de sine undeva, să se închege la un loc prin propria-i putere, am putea, Socrate, avea speranța, mare şi frumoasă, că tot ce spui tu este pe deplin adevărat. Numai că pentru a dovedi că, după moarte, b
sufletul subzistă şi îşi păstrează cumva puterea de a făptui şi a gândi, pentru aceasta este fără doar şi poate necesară o argumentare bogată şi convingătoare.

SOCRATE Este adevărat ce spui tu, Cebes. Cum să facem dar? Doreşti să dezbatem între noi aceste lucruri, ca să vedem dacă ele pot să stea aşa sau nu?

CEBES Orice părere a ta în această privință eu aş afla-o cu plăcere.

SOCRATE De una bine măcar: nimeni, ascultându-mă acum, fie el chiar un autor de comedii, nu cred că ar putea să spună că sunt doar un flecar care vorbeşte despre lucruri c
care nu-l privesc[102]. Atunci, dacă aşa ți-e voia, hai să ne ducem pân-la capăt cercetarea.

Lucrul trebuie, pare-mi-se, cercetat din acest unghi: dacă, după moartea oamenilor, sufletele lor, la Hades, au sau nu ființă. Există o veche tradiție, de care am mai pomenit[103], potrivit căreia ele ființează acolo, sosite de aici[104], şi, de

asemenea, că ele revin aici, în lumea aceasta, şi se nasc din morți. Iar dacă lucrurile stau aşa, adică dacă[105] cei vii renasc din morți, atunci ar mai putea încăpea îndoială că
d sufletele noastre există acolo? Într-adevăr, nu ar avea cum să renască din nonexistență, ceea ce pentru noi ar fi o dovadă îndestulătoare dacă s-ar arăta, fără putință de-ndoială, că cei vii numai din morți se nasc. Dacă însă nu-i aşa, atunci avem nevoie de alt argument[106].

CEBES Întocmai.

SOCRATE Atunci, dacă doreşti să înțelegi lucrurile mai uşor, nu le examina doar privitor la oameni, ci şi la toate animalele şi plantele, într-un cuvânt la toate câte sunt supuse naşterii. Despre acestea toate să vedem dacă nu cumva se nasc, fiecare, în chipul următor: din contrariul său, acolo unde un asemenea raport există, cum ar fi acela dintre frumos şi urât, drept şi nedrept, şi dintre foarte multe altele.
e Să ne gândim atunci aşa: când un lucru are un contrariu, se naşte el în mod necesar sau nu din contrariul său şi numai din el? Astfel, când ceva devine mai mare, nu devine el oare în mod necesar mai mare după ce, înainte, a fost mai mic?

CEBES Ba da.

SOCRATE Iar când ceva devine mai mic, nu devine
71a el mai mic după ce, înainte, a fost mai mare?

CEBES Aşa e.

SOCRATE De asemenea, nu se devine mai slab din mai puternic, mai iute din mai lent?

CEBES Fără îndoială.

SOCRATE Şi iarăşi: ceva nu devine mai rău din mai bun, mai drept din mai nedrept?

CEBES Altfel cum?

SOCRATE Ne este deci suficient ca să admitem că toate se nasc în felul acesta, lucrurile contrare din contrariul lor[107].

CEBES Întru totul.

SOCRATE Mai departe: la toate aceste contrarii se mai poate observa ceva, şi anume că între termenii fiecărei perechi există două procese: de la unul la celălalt şi, invers, b
de la al doilea la primul[108]. Într-adevăr, între un lucru mai mare şi unul mai mic nu au loc o creştere şi o descreştere[109], astfel că zicem că unul creşte şi celălalt descreşte?

CEBES Ba da.

SOCRATE Acelaşi lucru pentru descompunere şi compunere, pentru răcire şi încălzire şi toate câte se află în acelaşi raport. Şi chiar dacă nu avem câte un nume în toate cazurile[110], totuşi, în toate cazurile, faptele însele se petrec în mod necesar tot aşa: aceste realităţi se nasc una din cealaltă şi între ele are loc un proces reciproc. Nu crezi şi tu aşa?

CEBES Ba sunt convins.

SOCRATE Şi acum spune-mi: există ceva opus vieţii, c
aşa cum somnul este opus veghii?

CEBES Există.

SOCRATE Ce?

CEBES Moartea.

SOCRATE Atunci, dacă sunt contrarii, nu se nasc aceste realităţi una din cealaltă şi între ele, de vreme ce sunt două, nu există un îndoit proces?

CEBES Altfel nu s-ar putea.

SOCRATE Şi acum eu am să-ți numesc una dintre perechile pomenite adineauri, atât perechea, cât şi dublul proces care are loc între termenii ei, iar tu ai să mi-o numeşti pe cealaltă. Perechea mea este somnul şi veghea, veghea se naşte din somn şi somnul din veghe, iar procesele dintre
d ele sunt adormirea şi trezirea. Îți este îndeajuns de clar?

CEBES Mi-e foarte clar.

SOCRATE Atunci enunță-mi corespondențele respective în cazul vieții şi al morții. Nu susții tu că moartea este contrariul vieții?[111]

CEBES Ba da.

SOCRATE Şi că se nasc una din alta?

CEBES Da.

SOCRATE Şi atunci ce anume ia ființă din ce este viu?

CEBES Ce este mort.

SOCRATE Iar din ce e mort?

CEBES Ceea ce-i viu, nu avem cum să nu admitem.

SOCRATE Prin urmare, Cebes, ceea ce e viu, făpturile vii, provin din ceea ce e mort?

CEBES Aşa se vădeşte.

SOCRATE Şi atunci, în Hades, sufletele noastre au ființă?

e CEBES Aşa se pare.

SOCRATE Iar dintre cele două procese implicate, unul este evident. Într-adevăr, faptul de a muri este sau nu o evidență?

CEBES Nu încape îndoială.

SOCRATE Şi atunci ce zici să facem? N-o să-i atribuim acestui fapt procesul său contrar, o să lăsăm natura şchioapă

în privința asta, nu ne vedem siliți să-i acordăm lui „a muri” un proces invers?

CEBES Fără doar și poate.

SOCRATE Și care ar putea să fie?

CEBES „A reînvia”[112].

SOCRATE Atunci, dacă „a renaște” există cu adevărat, acesta, „a reînvia”, ar fi procesul care duce de la cei morți 72a
către cei vii?

CEBES Întocmai.

SOCRATE Suntem deci de acord și asupra acestui lucru; este tot atât de sigur că viii provin din cei morți cât este sigur că morții provin din cei vii. Și, dacă e așa, atunci avem un semn neîndoielnic că nu greșeam spunând că sufletele morților există undeva, într-un loc de unde ei renasc[113].

CEBES Da, Socrate. Din câte-am convenit, așa decurge.

SOCRATE Iată de altfel, Cebes, încă ceva care va dovedi, cred eu, că cele convenite între noi erau adevărate[114]. Într-adevăr, dacă devenirea reciprocă a contrariilor unele
din altele n-ar avea loc ca într-o mișcare circulară, ci pro- b
cesul, s-ar petrece, rectiliniu și ireversibil[115], numai într-un singur sens, atunci, cred că bine îți dai seama, până la urmă toate lucrurile ar încremeni în aceeași stare, supuse aceleiași condiții, și orice proces generativ ar înceta[116].

CEBES Cum adică?

SOCRATE Nu este deloc greu de înțeles ce vreau să spun. Dacă ar exista, de pildă, numai procesul adormirii, dar nu și acela, invers, al trezirii din somn, atunci vezi și tu bine că starea finală a lucrurilor ar face din povestea
lui Endimion[117] o întâmplare de rând și din el un om ca c

toţi oamenii, nedeosebindu-se cu nimic, prin somnul său, de somnul lumii întregi[118]. Şi tot aşa, dacă totul ar fi numai îmbinare fără dezbinare, repede s-ar împlini cuvântul lui Anaxagora: „Toate lucrurile strânse la un loc.”[119] De asemenea, iubite Cebes, dacă tot ce este înzestrat cu viaţă ar muri şi, odată mort, ar rămâne în starea aceasta şi nu s-ar mai întoarce la viaţă, mai încape oare îndoială că până la urmă, în mod absolut necesar, nimic n-ar mai vieţui şi
d moartea ar cuprinde totul? Într-adevăr, dacă cele vii s-ar naşte din altceva decât din cele moarte, ce s-ar putea născoci ca, ele murind, să nu se piardă totul în moarte?

CEBES Chiar nimic, Socrate. Cred că ceea ce spui este întru totul adevărat.

SOCRATE Pentru mine, Cebes, nu încape nici o îndoială că aşa stau lucrurile şi nu cred că ne amăgim căzând de acord asupra lor. Nu, toate acestea sunt realităţi: şi reînvierea, şi faptul că cei vii se nasc din morţi, şi existenţa
e sufletelor celor morţi.

CEBES De altfel şi învăţătura aceea a ta, pe care obişnuieşti să o invoci adesea[120] şi potrivit căreia învăţarea nu este pentru noi de fapt decât o reamintire[121], şi ea, dacă e întemeiată, ne sileşte să admitem, nu-i aşa, că trebuie să fi învăţat cândva mai demult ceea ce ne reamintim acum.
73a Or, acest lucru n-ar fi cu putinţă dacă nu admitem că, înainte de a ne naşte în această formă omenească, sufletul nostru a existat undeva în altă parte[122]. Astfel că şi pe calea aceasta putem crede că sufletul este nepieritor.

SIMMIAS Dar, Cebes, care sunt argumentele acestor afirmaţii? Te rog să mi le aminteşti, pentru moment nu le am prea lămurit în minte.

CEBES Există o dovadă minunată[123] între toate, aceea că, atunci când oamenilor li se pun întrebări, ei pot răspunde corect la orice, bineînțeles dacă întrebările au fost puse cu pricepere[124]. Or, dacă n-ar exista în ei știința și buna înțelegere a lucrurilor, ei nu ar fi în stare de așa ceva și, de asemenea, dacă sunt puși în fața unei figuri geometrice b
sau a altor modele[125] de acest fel, se obține dovada cea mai evidentă că așa stau lucrurile.

SOCRATE Dacă totuși, Simmias, toate acestea nu te conving, vezi dacă nu poți cădea de acord cu mine gândindu-te altfel. Ceea ce te face neîncrezător este că nu înțelegi cum ceea ce numim învățare este de fapt o rememorare, nu-i așa?

SIMMIAS Neîncrezător? Nu sunt defel. Dar simt nevoia să trăiesc eu însumi lucrul despre care se vorbește: să-mi reamintesc. Și iată că deja, mulțumită expunerii lui Cebes, aproape că îmi amintesc, aproape sunt convins. Totuși aș fi bucuros să ascult acum și felul tău de a înfățișa lucrurile.

SOCRATE Iată cum. Am convenit, nu-i așa, că, pentru a-ți aminti un lucru, trebuie să-l fi știut cândva[126]. c

SIMMIAS Da, negreșit.

SOCRATE Atunci putem cădea de acord că de reamintire este vorba ori de câte ori știința apare în următorul fel: când cineva, văzând un lucru, ori auzindu-l, ori percepându-l cu vreun alt simț, ajunge să cunoască nu numai acel lucru, ci să conceapă și ideea unui altul, ceva care este obiectul unui alt fel de știință. Când lucrurile se petrec așa, nu suntem oare îndreptățiți să spunem că și-a reamintit lucrul acela? d

SIMMIAS Ce vrei să spui?

SOCRATE Iată, de pildă: una este, nu-i aşa, a cunoaşte un om, alta e a cunoaşte o liră?

SIMMIAS Fireşte.

SOCRATE Pe de altă parte ştii bine ce se întâmplă cu îndrăgostiții când văd o liră sau o tunică sau cine ştie ce alt lucru de care tinerii lor prieteni se folosesc în mod obişnuit: percep lira şi totodată îşi reprezintă cu mintea imaginea băiatului căruia îi aparține. Acest lucru reprezintă o reamintire; la fel când cineva, văzându-l pe Simmias, îşi aminteşte, de cele mai multe ori, de Cebes; şi pot desigur invoca oricâte exemple de acelaşi fel[127].

SIMMIAS O, foarte numeroase, nu încape îndoială.

e SOCRATE Nu ți se pare că în astfel de situații este vorba de o reamintire? Şi îndeosebi în cazuri când e vorba de lucruri pe care, datorită timpului şi pierderii lor din vedere, ajungem să le fi uitat?[128]

SIMMIAS Negreşit.

SOCRATE Şi mai spune-mi: este cu putință ca, văzând desenul unui cal sau al unei lire, să-ți reaminteşti de un om sau ca, văzând portretul lui Simmias, să-ți reaminteşti de Cebes?

SIMMIAS E întru totul cu putință.

SOCRATE Sau, invers, ca, văzând portretul lui Simmias, să ți-l reaminteşti pe însuşi Simmias?

74a SIMMIAS Şi aceasta.

SOCRATE Atunci, reiese sau nu din toate aceste exemple că lucrurile de la care porneşte reamintirea pot să fie atât asemănătoare, cât şi neasemănătoare?[129]

SIMMIAS Reiese.

SOCRATE Însă când ne reamintim ceva pornind de la o realitate asemănătoare, nu-i aşa că ne gândim neapărat şi dacă, din punctul de vedere al asemănării, lucrului văzut îi lipseşte ceva sau nu prin raport la cel reamintit?

SIMMIAS Asta ne vine în minte, negreşit.

SOCRATE Acum gândeşte-te dacă e adevărat sau nu următorul lucru. Noi afirmăm, nu-i aşa, că există ceva numit egalitate, dar nu egalitatea unui băț cu alt băț, ori a unei pietre cu altă piatră, nimic de acest fel, ci altceva, ceva de dincolo de toate cazurile concrete, egalitatea în sine[130]. Putem sau nu susține existența unei astfel de realități?

SIMMIAS Putem şi încă cum! b

SOCRATE Şi ştim oare şi ce este ea în sine?

SIMMIAS De bună seamă.

SOCRATE Şi ştiința aceasta de unde o avem?[131] Să provină ea oare de la obiectele menționate adineauri, de la percepția egalității dintre bețe, pietre sau orice altceva? De la ele pornind ne formăm noi ideea acelui lucru ireductibil la ele? Sau poate[132] ție ți se pare reductibil? Gândeşte-te atunci: nu se întâmplă uneori ca nişte pietre sau nişte bucăți de lemn egale între ele să pară, rămânând ele egale, unuia egale, neegale altcuiva?

SIMMIAS Ba, desigur, se întâmplă.

SOCRATE Şi-atuncea ție ce ți s-a părut: că lucrurile egale sunt inegale, sau că egalitatea este inegală? c

SIMMIAS Până acum niciodată.

SOCRATE Prin urmare, obiectele egale de care vorbeam şi egalitatea în sine nu sunt unul şi acelaşi lucru.

SIMMIAS Din câte mi se pare mie, nicidecum.

SOCRATE Şi totuşi nu-i aşa că, pornind de la aceste obiecte egale, diferite de egalitatea însăşi, ai conceput şi dobândit ştiinţa despre aceasta din urmă?

SIMMIAS Nimica mai adevărat.

SOCRATE Ea fiind fie asemănătoare, fie neasemănătoare lor.

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Prin urmare, asemănarea sau neasemănarea nu aduce vreo deosebire. Atâta vreme cât vederea unui lucru ne determină să ne gândim la altul, fie el asemănător
d sau nu, ne aflăm în faţa unui caz de reamintire.

SIMMIAS Chiar aşa.

SOCRATE Mai departe: în cazul beţelor şi al celorlalte obiecte egale de care a fost vorba adineauri, impresia noastră este că ele sunt egale pe potriva egalităţii în sine? Sunt ele sau nu inferioare egalităţii în sine în gradul lor de asemănare cu aceasta din urmă?

SIMMIAS Cu mult inferioare.

SOCRATE Dacă e aşa, atunci când cineva, văzând un obiect, se gândeşte aşa: „obiectul pe care îl văd în clipa
e aceasta năzuieşte să semene cu o altă realitate, dar îi lipseşte ceva, nu izbuteşte să fie la fel cu aceea, îi rămâne inferior”, într-o asemenea situaţie putem cădea de acord că spusele lui implică în mod necesar o cunoaştere prealabilă de către el a realităţii cu care spune el că se aseamănă obiectul văzut, dar faţă de care obiectul acesta rămâne inferior?

SIMMIAS În mod necesar.

SOCRATE Şi nu ne-am găsit noi în aceeaşi situaţie în legătură cu obiectele egale şi cu egalitatea în sine?

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Rezultă că noi trebuie neapărat să fi cunoscut egalitatea înainte de momentul în care, văzând pentru 75 a
prima oară nişte obiecte egale, ne-am format ideea că toate acestea doar năzuiesc să se identifice cu egalitatea, dar niciodată nu izbutesc pe deplin.

SIMMIAS Aşa rezultă.

SOCRATE Atunci putem cădea de acord şi asupra faptului că ideea aceasta nu ne-am format-o şi nici nu ne-o putem forma altfel decât prin văz, prin pipăit ori prin vreun alt simț, căci ceea ce spun li se aplică deopotrivă tuturor[133].

SIMMIAS Într-adevăr, măcar prin raport la țelul argumentării noastre, tuturor deopotrivă.

SOCRATE Oare din asta nu rezultă însă că ideea despre năzuința mereu insuficient realizată a obiectului acestor senzații de a se identifica cu egalitatea ne-o formăm bizu- b
indu-ne pe senzațiile însele?

SIMMIAS Ba chiar aşa rezultă.

SOCRATE Atunci cunoaşterea egalității în sine trebuie s-o fi dobândit noi cumva încă înainte de a începe să vedem, să auzim şi să percepem prin celelalte simțuri[134]. Altfel nu am putea să raportăm la ea egalitățile percepute prin simțuri, spunându-ne că toate aspiră să se identifice cu ea şi că toate îi rămân inferioare.

SIMMIAS Din cele spuse mai înainte, nu are cum să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar nu începem noi să vedem, să auzim, să simțim cu celelalte simțuri imediat ce ne naştem?

SIMMIAS Ba chiar imediat.

SOCRATE Şi nu spunem noi că, în chip necesar, cu- c
noaşterea egalității trebuie s-o fi dobândit înainte de a începe să simțim cu simțurile?

SIMMIAS Ba da.

SOCRATE Atunci mi se pare că suntem obligați să admitem că eram în posesia ei înainte de a ne naşte.

SIMMIAS Aşa mi se pare şi mie.

SOCRATE Or, dacă am dobândit această cunoaştere înainte de a ne naşte şi ne-am născut cu ea, înseamnă, nu-i aşa, că şi înainte de naşterea noastră, şi imediat după ea noi am ştiut ce sunt nu doar egalitatea, mai-marele, mai-micul, ci şi toate câte sunt de acest fel. Căci ce vorbim noi acum nu se referă deloc mai mult la egalitatea decât la frumusețea în sine, la dreptatea şi sfințenia în sine, la tot
d ce, aşa cum spuneam, poate purta, atât când punem întrebări, cât şi când dăm răspunsuri, pecete de „realitate în sine”. Astfel că ce am spus despre egalitate suntem obligați să spunem despre toate: că le cunoaştem dinainte de-a ne naşte.

SIMMIAS Aşa e.

SOCRATE Atunci, de vreme ce am dobândit cunoaşterea lor înainte de a ne naşte, înseamnă că, dacă nu o uităm la fiecare dintre naşterile noastre, ne naştem mereu ştiindu-le şi ştiindu-le trăim toată viața. Dar asta înseamnă a şti: odată ce ai dobândit cunoaşterea unui lucru, s-o păstrezi şi să n-o pierzi. Şi oare nu numim uitare tocmai asta, Simmias: pierderea a ceea ce ştiam?

e SIMMIAS Este tocmai cum zici tu, Socrate.

SOCRATE Pe de altă parte, zic eu, dacă pierdem la naştere ştiința dobândită înainte de ea şi apoi, exercitându-ne simțurile asupra obiectelor corespunzătoare, redobândim cunoştințele care au fost cândva ale noastre, oare ceea ce numim „a învăța” nu reprezintă de fapt redobân-

direa propriei noastre ştiinţe? Și oare nu am putea da pe drept cuvânt acestei redobândiri numele de reamintire?

SIMMIAS De bună seamă. 76a

SOCRATE Într-adevăr, am considerat ca posibil ca un om care percepe un obiect prin văz, prin auz sau prin vreun alt simţ să conceapă mental, pornind de la el, o altă realitate, pe care o uitase, o realitate cu care obiectul sensibil, fie că îi semăna, fie că nu, se află corelat. Astfel că, aşa cum spuneam, din două una: ori ne-am născut cu toţii ştiind acele lucruri şi continuăm să le ştim de-a lungul întregii noastre vieţi, ori aceia despre care spunem că învaţă nu fac altceva, în cursul vieţii, decât să-şi reamintească, iar „a învăţa” înseamnă „a-ţi reaminti”[135].

SIMMIAS Aşa trebuie să stea lucrurile, negreşit.

SOCRATE Ei, ce soluţie alegi, Simmias? Ne naştem ştiutori sau ne reamintim în cursul vieţii lucruri a căror cunoaştere o dobândisem înainte de a ne naşte? b

SIMMIAS Pentru moment, Socrate, nu mă văd în stare să aleg.

SOCRATE Aşa? Atunci iată un lucru asupra căruia te poţi hotărî, asupra căruia eşti în măsură să îmi spui părerea ta: un om care ştie nişte lucruri poate să dea seamă de ele sau nu?

SIMMIAS Hotărât că da.

SOCRATE Și socoteşti că toată lumea e în stare să dea socoteală de realităţile despre care am vorbit noi până adineauri?[136]

SIMMIAS Tare aş vrea să cred, dar şi mai tare mă tem că mâine la această oră nu va mai fi nimeni pe pământ în stare cu adevărat s-o facă[137].

c SOCRATE Prin urmare, Simmias, tu crezi că nu toată lumea are ştiinţa lucrurilor acestora.

SIMMIAS Nu, nu toată lumea, departe de asta.

SOCRATE Dar toată lumea e capabilă să-şi amintească ceea ce-a ştiut odată?

SIMMIAS Negreşit.

SOCRATE Şi când au dobândit această cunoştinţă sufletele noastre? Doar nu după ce ne-am născut ca oameni.

SIMMIAS Desigur nu.

SOCRATE Atuncea, înainte?

SIMMIAS Da.

SOCRATE Prin urmare, Simmias, sufletele noastre existau şi înainte de a se afla în acest chip uman, existau despărţite de trup şi înzestrate cu puterea de-a gândi[138].

SIMMIAS Dar nu putem noi oare dobândi ştiinţa despre care este vorba în ceasul naşterii noastre, Socrate? Este un interval de timp rămas posibil.

d SOCRATE Nimic de zis, iubite prieten, numai că, spune-mi, când o pierdem, în ce alt moment?[139] Căci de născut cu ea abia am convenit că nu ne naştem. O pierdem oare chiar în clipa dobândirii ei? O pierdem altă dată, poţi să spui tu când?

SIMMIAS Nu, nu, Socrate, îmi dau abia acum seama că am spus un lucru fără sens.

SOCRATE Iată atunci, Simmias, în ce punct a ajuns dezbaterea noastră: dacă realităţile de care noi vorbim mereu: frumuseţea, binele şi toate celelalte de acelaşi ordin există cu adevărat; dacă, descoperind că aceste realităţi,
e deşi anterioare nouă, ne aparţineau, noi raportăm la ele toate datele simţurilor noastre; şi dacă, în sfârşit, este

adevărat că datele simțurilor noi le comparăm cu realitățile acelea, atunci rezultă în chip necesar că sufletele noastre există dinaintea naşterii noastre exact în măsura în care aceste realități există, iar dacă ele nu există, zadarnic am mai invocat argumentul acesta[140]. Într-adevăr, nu ți se pare că lucrurile stau aşa, că este în egală măsură necesară şi existența acestor realități, şi existența dinaintea naşterii a sufletelor noastre, că dacă nu există unele nici celelalte nu există astfel?

SIMMIAS Da, Socrate, nu încape nici o îndoială că necesitatea e aceeaşi. Iar a condiționa existența sufletelor noastre înainte de naştere de existența realităților de care 77a
vorbeşti este o fericită reducere a argumentului, căci mi se pare că nimic nu e mai evident decât că toate lucrurile de acest fel, frumusețea, binele şi toate celelalte despre care vorbeai tu adineauri au o existență cât se poate de reală. Astfel că, întru cât mă priveşte, demonstrația este suficientă.

SOCRATE Dar Cebes, ce zice el oare? Căci şi pe el se cade să-l convingem.

SIMMIAS Cred că demonstrația a fost suficientă şi pentru el, deşi nu este om pe lume care să se lase mai anevoie convins. Totuşi cred că, în ce priveşte existența dinainte de naştere a sufletului nostru, convingerea lui este deplină.
În schimb, că el ar continua să existe şi după ce murim, b
Socrate, asta nu îmi pare încă demonstrat. Rămâne încă neînlăturată teama omului de rând, aceea căreia mai adineauri însuşi Cebes i-a dat glas[141], şi anume că odată cu moartea unui om sufletul i se risipeşte şi că astfel îşi găseşte capăt existența lui[142]. Într-adevăr, ce ne împiedică să admi-

tem că sufletul se naşte şi se constituie undeva în altă parte şi că există înainte de a veni într-un corp omenesc, dar că apoi, când se desparte de acesta, piere şi el, găsindu-şi sfârşitul?

c CEBES Ai dreptate, Simmias. Se pare, într-adevăr, că din întreaga demonstrație necesară avem doar jumătate: s-a dovedit numai că sufletul nostru există înainte de naşterea noastră. Mai rămâne de dovedit că sufletul există deopotrivă şi după ce murim. Abia atunci demonstrația are să fie completă[143].

SOCRATE Dar o aveți completă încă de acum, Simmias şi Cebes, numai să vreți să îmbinați prezentul argument cu cel anterior, asupra căruia noi am căzut de acord, şi anume că tot ce e viu se naşte din ce este mort. Într-adevăr, dacă sufletul există înainte de naştere şi dacă intrarea
d lui în viață, naşterea lui, nu poate avea, în chip necesar, altă origine decât moartea şi starea de moarte, nu tot în chip necesar trebuie el să existe şi după moarte de vreme ce urmează să se nască din nou? Iată demonstrația, cum ziceam, gata făcută. Totuşi îmi închipui că tu şi cu Simmias ați fi bucuroşi să mai aprofundăm puțin şi demonstrația aceasta[144]. Căci îmi păreți cuprinşi, copilăreşte, de teama că, pur şi simplu, când iese sufletul din trup, îl ia şi-l suflă vântul, risipindu-l fără urmă, îndeosebi când se întâmplă ca cineva
e să moară nu pe vreme liniştită, ci în bătaia unui mare vânt[145].

CEBES (*zâmbind*) Atunci, Socrate, încearcă să ne linişteşti cu argumente aşa cum ne vezi că suntem pradă fricii. Sau mai degrabă nu pe noi, căci spaima nu-i a noastră, ci parcă a copilului rămas cumva în noi: pe el te străduieşte să-l convingi să nu se teamă de acest bau-bau, de moarte.

SOCRATE Numai că va trebui să-l descântați în fiecare zi, până la vremea când i-o trece de sperietură.

CEBES Şi de unde să-l luăm, Socrate, pe descântătorul 78 a
minunat ce vindecă de spaime[146], de unde, dacă tu ne părăseşti?

SOCRATE O, Cebes, Grecia e mare, nu duce lipsă ea de oameni înzestrați, şi-apoi mai sunt şi-atâtea neamuri negreceşti, pe toate cată să le cercetați în căutarea unui asemenea descântător. Şi nu crutați nici ostenelile, nici banii: pe ce să-i cheltuiți mai cu folos? Şi trebuie ca această cercetare să o faceți şi asupra voastră, unii asupra celorlalți: la urma urmei unde ați putea găsi mai lesne pe cei în stare de aceasta decât tot printre voi?

CEBES Prea bine, vom avea grijă de asta. Însă, acum,
ai vrea tu oare să reluăm discuția de unde am lăsat-o? b

SOCRATE Dar cum altfel, nici nu încape vorbă!

CEBES Minunat.

SOCRATE Întrebările pe care trebuie acum să ni le punem ar suna cam astfel: De ce natură este lucrul susceptibil să sufere acest proces al risipirii? Despre care fel de lucru e legitim să ne temem că i-ar fi supus şi despre care nu? Şi să vedem apoi de care din aceste două feluri ține sufletul şi, după cum de unul sau de altul, să ne gândim încrezători sau temători la soarta sufletului nostru. Nu-i aşa?

CEBES Aşa e, ai dreptate.

SOCRATE Atuncea spune-mi, oare nu un lucru care-a c
fost compus şi care este, prin natura lui, compus e susceptibil de a suferi acest proces: o descompunere care să corespundă felului în care-a fost compus? Şi oare nu este scutit de descompunere, el şi doar el, un lucru care nu este compus?[147]

CEBES Ba chiar aşa gândesc că trebuie să fie.

SOCRATE Şi oare nu e cel mai cu putinţă ca necompuse să fie acele lucruri care sunt mereu identice cu ele însele, mereu la fel şi ca, invers, compuse să se afle-a fi acele lucruri care sunt când într-un fel şi când în altul şi nu rămân identice cu sine niciodată?

CEBES Cred că ai dreptate.

SOCRATE Acum să ne întoarcem la punctul unde ne
d dusese argumentarea noastră dinainte. Realitatea în sine, aceea de a cărei existenţă dăm noi seama când punem întrebări şi când răspundem, cum este ea: mereu neschimbătoare, identică cu sine, sau mereu altfel? Egalitatea în sine, frumuseţea în sine, realitatea în sine a fiecărui lucru, ceea ce există, suferă ele vreodată vreo prefacere oarecare ori, având fiecare o unică formă în sine, sunt mereu neschimbătoare, identice cu sine, nesuferind nici o schimbare, niciunde, nicicum şi nicicând?

CEBES Sunt, nu poate fi altfel, Socrate, mereu neschimbătoare şi identice cu sine.

SOCRATE Şi, pe de altă parte, care e condiţia atâtor
e şi atâtor lucruri frumoase (oameni, cai, tunici, oricare altele de acest fel), care a atâtor lucruri egale, care în general a tuturor celor cărora li se poate atribui un nume identic cu al formei lor? Sunt ele, ca atare, constant identice cu sine ori, tocmai contrar formelor, ele nu sunt, ca să spunem aşa, niciodată şi în nici un chip identice, nici fiecare cu el însuşi, nici în relaţiile lui cu celelalte?

CEBES Aşa cum zici, Socrate: nu rămân niciodată la fel[148].

79a SOCRATE Şi iarăşi, lucrurile pot să fie pipăite ori văzute ori simţite cu alt simţ, în timp ce realităţile neschim-

bătoare, neavând aspect vizibil, pot fi cuprinse numai prin exercitarea minții[149]. Nu-i aşa?

CEBES Ce spui tu este pe deplin adevărat.

SOCRATE Atunci eşti de acord să postulăm existența a două categorii de realități: cele vizibile şi cele nevăzute?

CEBES Da, sunt de acord[150].

SOCRATE Şi că ceea ce este nevăzut rămâne mereu identic cu sine, iar vizibilul niciodată?

CEBES Şi cu asta sunt de acord.

SOCRATE Mai departe: noi, ca întreg, suntem alcă- b
tuiți pe de o parte din trup, pe de alta din suflet?[151]

CEBES Întocmai.

SOCRATE Cu care din cele două feluri de realități am putea spune noi că are trupul cea mai mare asemănare şi afinitate?

CEBES Cu cele vizibile, cum îşi dă bine seama orişicine.

SOCRATE Dar sufletul? E o realitate vizibilă sau una nevăzută?

CEBES Oricum, nu pentru ochii omeneşti.

SOCRATE Bine, dar noi vorbeam de ceea ce este sau nu vizibil pentru natura omenească. Ai cumva în vedere vreo alta?

CEBES Nu, numai pe aceea omenească.

SOCRATE Atuncea, după noi, ce fel de realitate este sufletul, vizibilă sau invizibilă?

CEBES Vizibilă nu este.

SOCRATE Atuncea invizibilă?

CEBES Da.

SOCRATE Prin urmare, nu-i aşa, sufletul seamănă mai mult cu cele nevăzute, iar trupul cu cele vizibile?

c CEBES Nu e chip să fie altfel, Socrate.

SOCRATE Dar ceva mai demult ce spuneam noi? Nu spuneam oare că sufletul, atunci când recurge la trup pentru a cerceta ceva, prin văz, auz sau oricare alt simț (căci a cerceta ceva cu ajutorul trupului revine la a-l cerceta prin simțuri), că sufletul este atunci târât de trup către ceea ce nu rămâne identic cu sine niciodată şi că, venind astfel în contact cu lucruri nestatornice şi tulburi, este el însuşi nestatornic, tulbure şi amețit ca de beție?

CEBES Ba chiar aşa spuneam.

d SOCRATE În schimb, când cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuşi, sufletul ia calea către lumea unde tot ce este este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Şi, fiind tot astfel şi natura sa, se duce în această lume ori de câte ori rămâne în de sine însuşi, ori de câte ori îi este cu putință, şi atunci rătăcirea lui ia sfârşit şi el rămâne acolo, neschimbat şi identic cu sine, căci neschimbătoare şi identice cu sine sunt şi cele cu care vine în contact. Gândire se numeşte experiența aceasta a sufletului. Oare nu-i aşa?

CEBES Ba e aşa, este adevărat. Şi e frumos tot ce ai spus.

e SOCRATE Ei bine, potrivit argumentului dinainte şi celui de acum, cu care dintre cele două feluri de realități crezi tu că are sufletul mai mare asemănare şi afinitate?

CEBES Eu cred că, dacă merge pe această cale, nu este om care să nu consimtă, oricât ar fi de greu de cap, că, fără cea mai mică îndoială, asemănarea sufletului este nu cu ceea ce se schimbă, ci cu ceea ce rămâne veşnic neschimbat.

SOCRATE Dar trupul?

CEBES Cu ceea ce se schimbă.

SOCRATE Acum priveşte lucrurile şi dintr-un alt unghi. Atâta vreme cât stau împreună, sufletul cu trupul, 80a
natura îi prescrie acestuia din urmă să slujească şi să se supună, iar celuilalt să poruncească şi să stăpânească. În lumina asta tu ce crezi, care din ele e asemănător cu divinul, care cu ce e muritor? Nu ţi se pare că stă în natura divinului să poruncească şi să cârmuiască şi în a pieritorului să fie rob supus?

CEBES Ba da.

SOCRATE Iar sufletul, cu care dintre acestea două seamănă el oare?

CEBES Socrate, este limpede că sufletul cu ce este divin, iar trupul cu ce este pieritor.

SOCRATE Atunci gândeşte-te, iubite Cebes, dacă din tot ce am spus până acum putem să tragem următoarea încheiere: că sufletul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este divin, nemuritor, inteligibil, cu o unică Formă, in- b
disolubil şi mereu neschimbător în identitatea cu sine şi că, dimpotrivă, trupul seamănă cât se poate de mult cu ceea ce este omenesc, muritor, cu forme multiple, neaccesibil gândirii, supus disoluţiei şi niciodată identic cu sine[152]. Putem noi oare, Cebes, opune acestei încheieri un fel de a vedea care să o dezmintă?

CEBES Nu putem.

SOCRATE Şi atunci, nu urmează că trupul este menit unei grabnice disoluţii, iar sufletului îi revine să fie ori absolut indisolubil, ori aproape aşa?[153]

CEBES Nu poate să urmeze altfel. c

SOCRATE Tu te gândeşti deci aşa: după ce moare un
om, partea vizibilă din el, trupul său întins, cu numele
de cadavru, în lumea vizibilă, ceea ce este destinat disolu-
ției, dezagregării şi irosirii, acest lucru nu are neîntârziat
această soartă, ci, dimpotrivă, rezistă încă destul de multă
vreme. Rezistă foarte mult chiar dacă moartea are loc când
trupul se află în harul şi înflorirea tinereții lui, ca să nu mai
vorbesc de unul descărnat şi uscat ca o mumie egipteană,
care dăinuie aproape nealterat un timp peste măsură de
d lung; de altfel, chiar în cazul unui trup care putrezeşte,
unele părți, oasele, tendoanele şi tot ce e de aceeaşi natură
sunt, totuşi, am putea să zicem, fără moarte. Nu?

CEBES Ba da.

SOCRATE Şi sufletul atunci? Acest ceva nevăzut care
se duce într-o altă lume, într-un loc pe seama lui, nobil,
pur, nevăzut, într-adevăr pe tărâmul Nevăzutului[154], în
preajma zeului cel bun şi înțelept, acolo unde, dacă zeul
vrea, va trebui curând să meargă şi sufletul meu? Sufletul
despre care noi am convenit că e aşa, că asta e natura lui,
tocmai el, îndată ce s-a desfăcut de trup, să fie, cum mulți
cred, acela care se împrăştie şi piere? Departe, foarte de-
e parte de aceasta, Cebes şi Simmias, dragii mei, căci lucru-
rile stau mai curând aşa cum vă voi spune eu acum[155].

Să ne închipuim un suflet care se desparte de trupul său în stare de puritate, ca unul care de-a lungul vieții nu s-a însoțit cu el de bună voia sa, ci, dimpotrivă, fugind de el, s-a adunat el însuşi în el însuşi, făcându-şi din aceasta un exercițiu neîntrerupt, făcând adică, în sensul cel mai drept, filozofie, adică, de fapt, deprinzându-se stăruitor să se

despartă cu uşurinţă de viaţă, căci oare nu aceasta e filozofia, o stăruitoare pregătire pentru moarte? 81a

CEBES Ea este întru totul asta[156].

SOCRATE Iar dacă starea lui, murind, este aceasta, atuncea el se duce către ceea ce îi seamănă, spre nevăzut, spre ceea ce este divin şi e nemuritor şi înțelept, spre locul unde, scăpat de rătăcire, de nesăbuințe şi de spaime, de sălbatice iubiri, de toate relele vieţii omeneşti, îl aşteaptă, la capătul drumului său, fericirea. Spre locul unde, după cum se spune, asemeni celor care au primit inițierea, sufletul îşi va petrece pentru totdeauna timpul printre zei. Putem oare vorbi aşa, iubite Cebes, ori mai bine altfel?

CEBES Aşa, o, chiar aşa.

SOCRATE Putem însă considera şi cazul celălalt, al b
unui suflet care, desfăcându-se de trupul său, se află pângărit, impur, ca unul care a trăit unit cu acel trup, l-a îngrijit şi l-a iubit, lăsându-se atât de mult vrăjit de el încât să creadă că adevărat e numai ce e corporal, numai acele lucruri care pot fi pipăite, văzute, băute, mâncate, iubite trupeşte; cât despre cele ce, nedesluşite, nevăzute pentru ochii noştri, pot să fie înțelese şi cuprinse de filozofie, sufletul acesta s-a deprins să le urască şi să fugă tremurând de spaima lor[157]. Şi dacă e aşa, crezi oare că, la despărțirea lui de trup, un suflet ca acesta este el, în însăşi sinea lui, curat de orişice amestec? c

CEBES Nu, cu nici un chip.

SOCRATE Cred că, dimpotrivă, este împănat cu un element corporal pătruns şi concrescut în el datorită exercițiului îndelungat al convieţuirii şi al intimităţii cu trupul. Nu?

CEBES Hotărât că da.

SOCRATE Iar această corporalitate, iubite prieten, trebuie să o gândim ca ceva greu, compact, ca de pământ, vizibil, astfel că sufletul încărcat cu corporalitate, înspăimântat de invizibilul meleag zis tocmai al lui Hades, Nevă-
d zutul, este atras din nou către tărâmul celor ce se văd, unde tot dă târcoale printre monumente funerare, printre locuri de îngropăciune, în preajma cărora chiar ar fi fost văzute arătări de umbră ale sufletelor moarte „ tocmai chipul în care se pot înfățișa asemenea suflete[158] care, eliberate de trupul lor nu în stare de puritate, ci de participare la vizibil, sunt, prin urmare, ele însele vizibile.

CEBES Nu e deloc exclus, Socrate.

SOCRATE Nu, chiar deloc, Cebes. Și este tot atât de sigur că nu sufletele oamenilor buni, ci ale celor răi sunt silite să rătăcească prin asemenea locuri, ca o pedeapsă pentru felul în care au trăit şi care n-a fost bun. Și rătăcesc
e aşa până când, din dorința acelei corporalități care îi însoțeşte, se găsesc din nou prinse în cătuşele vreunui trup. În chip firesc un trup care să corespundă chiar acelui fel de a fi pe care l-au practicat în vremea vieții.

CEBES Cam la ce feluri de a fi te referi tu, Socrate?

SOCRATE Mă gândesc de pildă că aceia care, în loc să se ferească de ele cât mai mult, s-au deprins cu lăcomia, cu desfrâul, cu beția, aceia fără doar şi poate se întrupează
82a ori în măgari, ori în nişte alte asemenea făpturi. Nu crezi aşa?

CEBES Este convingător ce spui, foarte convingător.

SOCRATE Cât despre cei cărora le-a plăcut mai mult decât orice să facă nedreptăți, să asuprească, să despoaie,

acestora li se cuvine trupul lupilor, al şoimilor, al uliilor. Ori poate crezi că trebuie să dăm acestor suflete o altă destinaţie?

CEBES Nu, nu, aceasta e cea mai bună.

SOCRATE Atunci e limpede că şi în toate celelalte cazuri destinaţia sufletelor va corespunde, prin asemănare, fiecărui fel de viaţă în parte, nu-i aşa?[159]

CEBES E limpede, cum nu.

SOCRATE Urmează că, dintre toţi aceştia[160], cei mai fericiţi, cei care merg în locul cel mai bun, sunt cei care
au practicat această virtute socială sau civică numită b
cumpătare şi dreptate, virtute izvorâtă din deprinderi şi din practici lipsite de filozofie şi de cuget[161].

CEBES Pentru ce anume sunt aceştia cei mai fericiţi?

SOCRATE Pentru că, dată fiind natura lor, le revine în chip firesc să ajungă iarăşi printre fiinţe grupate într-o comunitate bine rânduită, ca de pildă albinele, viespile sau furnicile[162], sau chiar să se întoarcă în lumea semenilor lor, apărând printre ei ca oameni de treabă.

CEBES Tot ce se poate.

SOCRATE Cât priveşte lumea zeilor, la ea nu-i este îngăduit să ajungă celui ce n-a cultivat filozofia şi n-a plecat
dintre cei vii în stare de deplină puritate: doar iubitorul c
de cunoaştere se duce printre zei. Astfel că tocmai de aceea, prieteni, Cebes şi Simmias, cei care sunt filozofi în adevăratul înţeles al cuvântului se abţin de la orice dorinţă a trupului, rezistând cu dârzenie şi nelăsându-i-se pradă. Ei nu se sperie, ca mulţimea iubitorilor de averi, să-şi piardă bunul lor şi să cunoască sărăcia; şi nu se tem, ca iubitorii de putere şi onoruri, de lipsa de cinstire şi de nume bun legate

de viaţa lor neînlesnită. Şi-atunci se ţin departe de dorinţele acestea.

CEBES Nici nu li s-ar cuveni să facă altfel.

d SOCRATE Nu, chiar deloc. Şi tocmai de aceea, Cebes, cei cărora le pasă de sufletul lor şi nu trăiesc doar ca să-şi plăsmuiască trupul, aceia spun acestor lucruri toate rămas-bun. Iar calea lor nu duce, ca a celorlalţi, spre nu se ştie unde. Având în gând că nu trebuie să facă nimic neconform cu filozofia şi cu acea eliberare şi puritate pe care filozofia o dă, se îndreaptă, urmând-o, către ţelul înspre care îi călăuzeşte ea.

CEBES În ce anume fel, Socrate?

e SOCRATE O să-ţi spun. Vezi tu, iubitorii de cunoaştere ştiu că, atunci când filozofia a pus stăpânire pe sufletul lor, acesta era închis şi ferecat în trupul său şi că, în loc să cerceteze realităţile nemijlocit şi cu propriile sale puteri, era silit să le privească dinlăuntrul temniţei acesteia şi să se tăvălească în deplină neştiinţă; dar ei mai ştiu şi că tot meşteşugul acestei închisori constă în existenţa dorinţelor, datorită cărora parcă cel mai sârguincios temnicer al său
83a este însuşi cel întemniţat. Da, cum îţi spun, ştiu bine iubitorii de cunoaştere în ce stare se afla sufletul lor când s-a înstăpânit pe el filozofia şi că după aceea, ea, filozofia, îl încurajează cu blândeţe şi începe să-l elibereze, arătându-i[163] cât de iluzorii cunoştinţe ne dau atât privirea sau auzul, cât şi orice simţ; încercând să-l convingă să se ferească de a se mai folosi de ele mai mult decât strictul necesar, îmbiindu-l, dimpotrivă, să se adune şi să se strângă în el însuşi, să nu se încreadă în nimica alta decât în sine însuşi, oricare ar fi, însuşi în sine, obiectul asupra căruia el, sufletul

însuşi în sine, îşi exercită gândirea, în schimb, să fie convins b
că în examinarea cu mijloace străine de sine a unor obiecte
mereu, după împrejurări, înstrăinate de ele însele nu se află
nici un adevăr, căci asemenea obiecte sunt sensibile şi
vizibile şi ceea ce sufletul vede prin el însuşi este inteligibil
şi invizibil. Prin urmare, înțelegând că nu trebuie să se
împotrivească acestei eliberări, sufletul celui cu adevărat
filozof se ține cât mai departe cu putință de plăceri şi
dorințe, de suferințe şi de spaime. Căci el chibzuieşte că,
atunci când te bucuri cu putere sau suferi sau te temi sau c
doreşti cu putere, răul la care eşti supus nu este de fapt de
ordinul celor la care te poți gândi, să te îmbolnăveşti, să-ți
cheltuieşti toată averea pe plăceri, ci este răul cel mai mare, răul suprem, acela care scapă socotelii gândului tău.

CEBES Care anume, Socrate, care e răul acela?

SOCRATE Răul constă în faptul că nici un suflet omenesc nu poate resimți o plăcere sau o durere intensă, indiferent pentru ce, fără ca în acelaşi timp să-şi închipuie că obiectul principal pentru care resimte plăcere sau durere este absolut limpede şi real, el nefiind aşa[164]. Asta e adevărat îndeosebi despre lucrurile vizibile. Eşti de acord?

CEBES Desigur.

SOCRATE Ei bine, oare nu tocmai în asemenea situa-
ții are loc cea mai puternică încătuşare a sufletului de d
trup?[165]

CEBES Cum adică?

SOCRATE Aşa: fiecare plăcere şi fiecare durere este ca un cui bătut în suflet, țintuindu-l de trup, asimilându-l corporalului, făcându-l să creadă că ce afirmă trupul, aceea e adevărat. Într-adevăr, faptul că sufletul împărtăşeşte

părerile şi bucuriile trupului determină în el, în chip necesar, aceleaşi înclinări şi acelaşi fel de creştere, de asemenea natură încât el nu ajunge niciodată la Hades în stare de puritate, ci mereu plin de corporalitatea din care a ieşit. Ceea ce degrabă îl face să recadă într-un alt trup, ca o sămânță care încolțeşte într-un alt pământ. Astfel că nu
e îi este dat vreodată să sălăşluiască alături de ceea ce este divin şi pur şi veşnic păstrător al formei sale.

CEBES Ceea ce spui, Socrate, e pe deplin adevărat.

SOCRATE Iată deci motivele pentru care adevărații iubitori de cunoaştere sunt chibzuiți şi curajoşi[166]. Mulțimea nu pare de aceeaşi părere. Tu ce crezi? Ori poate crezi că da?

84a CEBES Cred că mulțimea nu are dreptate.

SOCRATE Nu, într-adevăr. Sufletul unui filozof va chibzui aşa cum am spus şi nu va cădea în greşeala să creadă că, sarcina filozofiei fiind să-l elibereze, a lui ar fi ca, în timp ce e astfel eliberat, să se dea pradă, el pe sine, la plăceri şi la dureri, întorcându-se astfel în carcera lui şi săvârşind lucrarea fără capăt a unei Penelope care țese iar ceea ce ea singură a destrămat[167]. Nu, ci mai degrabă, potolind furtuna patimilor, sufletul urmează calea rațiunii, nepărăsind-o niciodată şi făcându-şi din ceea ce este adevărat şi divin şi
b nesupus părerii privelişte şi hrană, convins că, atât cât are de trăit, aşa se cade să trăiască şi că, după ce va fi murit, va ajunge lângă o realitate cu care este înrudit şi asemănător, scăpând de neajunsurile omeneşti. Şi, de vreme ce aceasta a fost creşterea şi îndeletnicirea lui, nici nu trebuie să ne treacă prin gând, Simmias şi Cebes, că sufletul ar avea a se teme, la despărțirea lui de trup, că se va spulbera, risipit

de suflarea unor vânturi, că se va înălța şi se va pierde în
văzduh şi în deplina neființă.

După aceste cuvinte ale lui Socrate s-a aşternut o lungă c
tăcere[168]*. Se citea pe chipul lui că, asemenea celor mai mulți dintre*
noi, rămăsese adâncit în cele ce spusese. Doar Cebes şi Simmias
mai stăteau, cu glas scăzut, de vorbă, până ce Socrate, văzându-i,
i-a-ntrebat:

SOCRATE Spuneți, vi se pare că în cele spuse adineauri
se află ceva şubred? Ce-i drept, puncte îndoielnice sau con-
testabile au mai rămas destule pentru cineva care ar proceda
la o revizuire mai amănunțită. Despre asta vorbeați? Dacă
nu, m-am amestecat degeaba. Dacă însă da, dacă aveți ne-
dumeriri cu privire la cele discutate, atunci să nu aveți
nici o şovăială nici să luați voi cuvântul şi să expuneți ve-
derile pe care le socotiți voi mai bune, nici să mă asociați
dezbaterii voastre, de credeți că lucrurile se vor limpezi mai d
uşor cu ajutorul meu.

SIMMIAS Să-ți spun drept, Socrate, tocmai asta era:
e o bucată de vreme de când, nedumeriți fiind, ne îmbiem
şi ne-mboldim unul pe altul să te întrebăm, împărțiți între
dorința de a-ți auzi răspunsul şi teama de a te necăji în
împrejurarea grea în care te afli acum[169].

SOCRATE (*râzând uşor*) O, Simmias, de minune trea-
bă! Pare-mi-se că, de vreme ce nici măcar pe voi nu sunt
în stare, nu-mi va fi deloc uşor să îi conving pe oameni e
îndeobşte că situația în care mă aflu acum nu este defel o
năpastă. Văd bine că vă temeți că aş fi cumva, în acest ceas,
posomorât cum nu am fost până acuma în viață. Tare mi-e
că voi mă socotiți, în ce priveşte arta prevestirii, mai prejos
de lebede[170]. Căci ele, când simt că au să moară, cântă mai

85a des şi mai puternic decât au cântat vreodată, bucuroase că se vor duce lângă zeul ale cărui slujitoare sunt. Numai că oamenii, care se tem de propria lor moarte, aruncă şi asupra lebedelor urâta bănuială că acest ultim cânt al lor este unul de jale, inspirat de durerea că mor. Fără să se gândească la faptul că nu este pasăre care să cânte când suferă de foame sau de frig sau de altceva, nici măcar privighetoarea, rândunica ori pupăza, despre care se spune că
b atunci când cântă se tânguie de suferință[171]. Eu însă cred că nici aceste păsări nu cântă de durere şi nici lebedele care, păsări ale lui Apolon, au darul prevestirii şi, ştiind bine dinainte fericirile din lumea lui Hades, cântă în ziua morții cu o bucurie mai mare decât orice bucurie din viață. Cât despre mine, eu mă cred închinat aceluiaşi zeu ca şi lebedele şi slujindu-l deopotrivă cu ele şi, prin harul lui, nu mai nepriceput prevestitor decât aceste păsări şi nu mai trist, la despărțirea de viață, decât ele. Or, lucrurile stând aşa, atâta vreme cât îngăduie, în numele atenienilor, Cei Unsprezece magistrați, sunteți datori să-mi spuneți şi să întrebați tot ce doriți.

SIMMIAS Prea bine. Eu îți voi spune ce mă nedume-
c reşte, iar Cebes, de ce anume nu acceptă ceea ce ai spus. Eu sunt de părere, Socrate, şi bănuiesc că şi tu la fel, că atunci când este vorba de astfel de lucruri certitudinea este, în această viață a noastră, ori cu neputință, ori foarte greu de dobândit[172]. Pe de altă parte, doar un om cu totul slab la fire n-ar critica în fel şi chip asemenea vorbiri ori s-ar da bătut înainte de a se fi istovit cercetând lucrurile pe toate fețele[173]. În asemenea chestiuni trebuie să realizezi una din două: ori să afli adevărul, fie singur, fie de la altul, ori,

dacă asta e cu neputință, să-ți alegi, dintre toate doctrinele
omenești, pe aceea care, bine socotind, se arată a fi cea
mai bună și mai greu de contestat și să încerci să străbați
cu ea, nu fără de primejdie, ca pe o plută, întinderea vieții. d
De vreme ce drumul acesta nu ne este dat să-l facem în mai
multă siguranță, cu mai puține primejdii, cu un mijloc mai
trainic, cum ar fi acela al unei învățături divine. Prin urmare
nici eu, în momentul acesta, de vreme ce tu însuți mă
îndemni și pentru ca mai târziu să nu am a-mi reproșa că
astăzi nu ți-am arătat gândul meu, n-o să mă sfiesc să-ți
pun unele întrebări. Într-adevăr, Socrate, de când stau să
cântăresc, și singur, și împreună cu Cebes, spusele tale,
ele n-au reușit cu nici un chip să îmi apară satisfăcătoare.

SOCRATE Nici vorbă, prietene, se poate foarte bine e
ca impresia ta să fie îndreptățită[174]. Deci spune, rogu-te, ce
anume scăderi îi găsești demonstrației mele.

SIMMIAS Aceea că, din câte mi se pare mie, exact
aceeași demonstrație s-ar putea face privitor la relația dintre
un acord armonios pe de o parte și lira cu coardele ei pe
de alta[175]. S-ar putea astfel spune că, într-o liră acordată,
armonia este invizibilă, incorporală, cu desăvârșire frumoa-
să, divină[176], în timp ce lira însăși și coardele ei sunt corpuri 86 a
și ca atare corporale, compuse, telurice, de aceeași obârșie
cu pieritorul. Ei bine, să presupunem că lira este sfărâmată,
coardele ei tăiate sau smulse: cineva se poate înverșuna
să susțină, întemeindu-se pe argumentarea ta, că, în mod
necesar, armonia subzistă, că ea nu piere odată cu lira. Căci
nu e chip, ar putea acela să spună, ca lira, cu coardele ei rup-
te și pieritoare, să continue să existe, iar armonia, armonia
care este de obârșia și seminția divinului și a nemuritorului,

b să piară chiar înainte de ceea ce este pieritor. Nu, ar zice acela, este cu neputință ca armonia să nu dăinuie undeva, trebuie ca lemnul şi corzile lirei să putrezească ele mai întâi, înainte ca armonia însăşi să aibă de pățit ceva. De fapt, Socrate, cred că tu îți dai prea bine seama că, în privința sufletului, preferințele noastre merg către o concepție cam ca aceasta: trupul nostru îşi datoreşte coeziunea şi tensiunea interioară unor contrarii, ca recele şi caldul sau uscatul şi umedul; iar sufletul este însuşi amestecul şi armonizarea
c acestora atunci când ele se află combinate între ele în potrivită proporție. Dacă aşa stau lucrurile, dacă sufletul nostru este constituit dintr-o asemenea armonizare, atunci e limpede: în mod necesar, de câte ori bolile sau alte alterări provoacă în trupul nostru o tensiune sau o relaxare excesivă, sufletul, în ciuda naturii sale preadivine[177], piere neîntârziat ca orice altă armonizare, fie ea între sunete sau între elementele indiferent cărui lucru făcut de mâini omeneşti; în timp ce rămăşițele trupeşti ale fiecărui om dăinuie multă vreme, până când le nimiceşte pe deplin focul sau putreziciunea.

d Aşadar, caută să vezi ce vom opune acestei teze prin care se afirmă că, sufletul fiind o combinație de elemente corporale, el este primul care piere când survine ceea ce poartă numele de moarte.

SOCRATE (*privind în felul lui pătrunzător şi-apoi zâmbind*). Ce spune Simmias este, zău, îndreptățit. Hai, dacă e vreunul dintre voi mai puțin încurcat decât mine, de ce nu-i răspunde acela? Căci pare-mi-se că a zdruncinat destul de rău argumentarea mea. Zic totuşi, ca să câştigăm şi un răgaz de chibzuire, să nu răspundem până când nu auzim

şi obiecţia lui Cebes. După aceea, dacă vom socoti că au cân- e
tat în ton cu adevărul[178], vom ceda, iar dacă nu, vom lua din
nou apărarea demonstraţiei făcute. Aşadar, Cebes, noi te
ascultăm: spune la rândul tău ce anume nu-ţi venea la
socoteală.

CEBES Iată, am să spun: pentru mine argumentarea nu
a făcut nici un pas înainte, obiecţia pe care i-am făcut-o mai
înainte[179] rămâne valabilă. Nu contest nici acum că sufletul 87a
nostru exista înainte de a intra în această formă corporală.
Lucrul a fost demonstrat într-un fel care mi-a plăcut şi care,
dacă pot să-mi îngădui să spun asta, mi s-a părut pe deplin
convingător. Dar că el, sufletul, ar continua şi după moartea
noastră să existe undeva nu mi se mai pare la fel de dovedit.
Nu că nu aş crede că sufletul este o realitate mai rezistentă
şi mai durabilă decât trupul, nu, din acest punct de vedere
nu sunt de acord cu obiecţia lui Simmias, căci sunt convins
că în toate aceste privinţe sufletul este fără doar şi poate
cu mult superior. „Dar atunci”, îmi închipui că mi-ar spune
argumentarea[180], „ce îndoieli mai ai?[181] Doar vezi că, după
ce omul a murit, chiar şi partea cea mai nerezistentă din
el subzistă. Şi nu ţi se pare ineluctabil ca partea mai durabilă
să dăinuie cât şi cealaltă?” Pentru a răspunde (şi te rog să b
vezi dacă răspunsul meu are un sens)[182] mă văd silit, în chip
firesc, să folosesc şi eu, ca şi Simmias, o imagine. A vorbi
ca mai sus mi se pare că e cam acelaşi lucru cu a spune, la
moartea unui bătrân ţesător: „Nu, moşneagul n-a pierit, el
mai există undeva.” Iar dovada s-ar găsi în faptul că veş-
mântul pe care îl purta, ţesut de însăşi mâna lui[183], nu a
pierit, ci mai există. Iar pe cine nu ar vrea să-l creadă, susţi-
nătorul acestui argument l-ar întreba: „Ce este mai durabil c

prin natura sa, omul sau veşmântul său, mereu folosit şi
purtat? Iar când i s-ar răspunde că omul este cu mult mai
durabil, susţinătorul argumentului ar crede gata demons-
trat că, de vreme ce nici partea mai puţin durabilă nu a
pierit, cu atât mai mult omul nostru mai există încă[184].

Eu însă cred, Simmias, că lucrurile nu stau deloc aşa,
astfel că fii şi tu atent la ceea ce-am să spun. Oricine îşi
dă seama cât de nătângă e argumentarea de mai sus. Într-
adevăr, moartea ţesătorului acestuia, care şi-a ţesut şi apoi
a uzat o mulţime de asemenea veşminte, este posterioară
d pieirii tuturor acelor veşminte în afară de cel din urmă.
Acesta, vezi bine, îi supravieţuieşte, dar nu e câtuşi de puţin
un motiv de a afirma că omul este un lucru mai netrebnic
şi mai slab decât veşmântul. Ei bine, aceeaşi imagine poate
fi aplicată relaţiei dintre suflet şi trup, iar cine ar face-o
în exact aceiaşi termeni ar face-o, cred, pe drept cuvânt.
Şi anume spunând că da, sufletul durează mai mult, iar
trupul, mai netrainic, durează mai puţin. Dar asta, ar suna
răspunsul, tocmai pentru că fiecare suflet foloseşte şi
uzează multe trupuri, îndeosebi când trăieşte mulţi ani[185]
(căci trebuie să admitem, gândind astfel, că, dacă trupul
unui om curge şi se iroseşte în timp ce omul continuă să
trăiască, sufletul său înlocuieşte mereu urzeala, pe măsură
e ce ea se toceşte, cu o ţesătură nouă)[186]. Şi totuşi, când su-
fletul moare, el poartă neapărat ultimul veşmânt ţesut de
el, iar acesta, unul, îi supravieţuieşte. Iar după moartea su-
fletului, trupul îşi manifestă slăbiciunea lui inerentă, pu-
trezind şi risipindu-se degrabă. Astfel că, pe temeiul acestui
fel de a argumenta, nu suntem încă îndreptăţiţi să admitem

cu încredere că, după ce murim, sufletul nostru continuă să mai existe undeva.

Într-adevăr, să presupunem că cineva ți-ar face şi mai 88a
multe concesii decât mine, acordându-ți nu numai existența
dinainte de naştere a sufletelor noastre, ci şi că nimic nu
ne-ar împiedica să admitem că ele rămân în ființă şi după
moartea noastră şi, continuând să existe, continuă şi să
se nască, şi să moară iar şi iar[187]. Dar atunci cu un lucru
totuşi nu ar putea să fie de acord: cu acela că natura sufle-
tului ar fi destul de puternică pentru ca, supus fiind la
oboseala unui asemenea şir de naşteri, el să nu-şi piardă
ființa, sfârşind prin a pieri definitiv în una dintre morțile
sale. Adăugând că moartea aceasta finală, această desfacere b
a trupului care nimiceşte definitiv sufletul, nimeni nu o
cunoaşte (căci nimănuia dintre noi nu-i stă-n putință s-o
percepă). Astfel că, totuşi, nimeni nu se află îndreptățit
să înfrunte cu întemeiată încredere moartea dacă nu este
în măsură să demonstreze că sufletul este pe veci indes-
tructibil şi nemuritor. Dacă asta nu se poate dovedi, atunci
cel ce se află înaintea morții este cu totul îndreptățit să se
teamă[188] că, de data aceasta, sufletul său, despărțindu-se
de trup, are să piară cu desăvârşire.

PHAIDON *Asupra noastră a tuturor (aşa cum ne-am* c
mărturisit unii altora mai târziu) spusele acestea ale lui Simmias şi ale lui Cebes au produs o impresie dezagreabilă. Într-adevăr, argumentarea anterioară a lui Socrate ne convinsese pe deplin şi iată-i că acum, aşa ni se părea, ne tulbură din nou şi ne zdruncină încrederea. Şi nu numai în privința argumentelor deja expuse, ci şi în aceea a ce urma să se spună[189]*. Eram noi oare*

cu totul lipsiți de discernământ? Ori poate problema noastră însăşi
nu comporta o soluție certă?

ECHECRATES În numele zeilor, Phaidon, vă înțeleg de
minune. După ce te-am ascultat, uite cam ce vorbe îmi venea
d să-mi spun: „De ce argumentare să ne mai lăsăm convinşi acum
când cea a lui Socrate, plină de atâta forță de convingere, a fost
discreditată?“[190] De fapt, această concepție după care sufletul este o
armonie a exercitat întotdeauna asupra mea şi exercită şi acum
o uimitoare atracție. Expunerea acestei păreri mi-a amintit că
o împărtăşeam şi eu şi iată-mă din nou, ca la-nceput, având
nevoie de o demonstrație care să mă convingă că sufletul unui
om care moare nu moare odată cu el. Aşa că mare este rugămintea
noastră să ne spui cum şi-a continuat Socrate argumentul. A dat
e şi el, cum spui că ați dat voi, vreun semn că şi-a pierdut curajul?
Sau, dimpotrivă, venind în sprijinul argumentării sale, şi-a
păstrat seninătatea? Şi sprijinul acesta a fost îndeajuns de puternic
sau nu? Spune-ne toate acestea cât îți stă ție în putință mai exact[191].

PHAIDON Te rog să mă crezi, Echecrates, că nu o dată
Socrate m-a umplut de admirație, dar niciodată mai mult decât
atunci, în ceasurile acelea petrecute lângă el. Nu pentru că a
fost în măsură să răspundă, din partea unui om ca el lucrul
89a nu avea nimic extraordinar. Nu, admirația mea a fost stârnită
mai presus de orice de blândețea, de bunăvoința, de respectul
cu care ştia să primească obiecțiile tinerilor, apoi de pătrunderea
cu care îşi dădea seama ce efect aveau asupra noastră argumentele
invocate, în sfârşit de felul în care a izbutit să ne găsească leacul:
eram ca nişte înfrânți, iar el, chemându-ne, ne-a întors din
fuga noastră, ca să reluăm, sub cârmuirea lui şi alături de el,
examinarea argumentului.

ECHECRATES Şi cum anume?

PHAIDON *O să-ți spun. Mă aflam atunci la dreapta lui,
așezat pe un scăunel scund de lângă patul său, astfel că, aflându-se* b
mult mai sus decât mine, a început să mă mângâie pe cap și să-mi înmănuncheze în mâna lui, pe ceafă, părul (îi plăcea din când în când să glumească pe socoteala părului meu).[192]

SOCRATE Așadar, Phaidon, mâine, după cât se pare, va trebui să-ți tai pletele acestea frumoase[193].

PHAIDON Se pare că așa va fi, Socrate.

SOCRATE Ba nu, dacă o să vrei să-mi dai ascultare.

PHAIDON Cum adică?

SOCRATE Chiar astăzi o să ni-l tăiem, și eu pe-al meu,
și tu părul acesta, dacă nu vom izbuti să-i dăm argumen-
tului nostru o nouă viață și are să ne moară în mâini[194]. Eu, c
dacă aș fi în locul tău și n-aș putea să mă înstăpânesc pe argument, m-aș lega prin jurământ, ca argienii[195], să nu mai port astfel de plete până nu voi fi biruit, dând iarăși luptă, argumentele aduse de Simmias și de Cebes.

PHAIDON Numai că, după cum vine vorba, nici Heracles nu-i poate dovedi pe doi deodată.

SOCRATE Ei bine, iată-mă, voi fi Iolaos: cheamă-mă în ajutor cât mai e ziuă![196]

PHAIDON Bine, așa voi face, dar nu ca Heracles chemându-l pe Iolaos, ci dimpotrivă.

SOCRATE Nu va fi nici o deosebire[197]. În schimb, e bine ca din capul locului să ne ferim de a cădea pradă unei anumite stări.

PHAIDON Care anume?

SOCRATE Aceea de a deveni „urâtori de raționamen-
te", „miso-logi", așa cum unii devin „urâtori de oameni", „miz- d
antropi"[198]. Căci nimănui nu i se poate întâmpla un rău mai

mare decât să ajungă să urască argumentele. Iar misologia și mizantropia se nasc în același chip. Astfel, mizantropia pătrunde în noi din încredere excesivă și naivă acordată unui om, pe care ni-l închipuim absolut sincer, necorupt și leal, pentru a descoperi apoi curând că este un om corupt și nevrednic de încrederea noastră. Şi apoi iarăși invers. Dacă asemenea experiențe se înmulțesc și în special când e vorba de persoane pe care le-am socotit printre cele mai
e apropiate și mai legate de noi, sfârșim, după atâtea dezamăgiri, prin a urî tot ce e om și a considera că absolut nimeni nu este necorupt. Ai observat vreodată lucrul acesta?

PHAIDON Da, de bună seamă.

SOCRATE Numai că nu este frumos să procedezi așa. Nu ți se pare limpede că cine face astfel se angajează în raporturi cu oamenii fără să știe nimic despre natura lor? Căci dacă ar face-o cu priceperea lucrurilor și-ar da seama cum stau ele de fapt, și anume că oameni absolut buni și
90 a absolut răi se află extrem de puțini și că cei mai mulți sunt mijlociii.

PHAIDON Cum gândești anume?

SOCRATE Prin analogie cu ceea ce e extrem de mic sau extrem de mare[199]. Nu crezi că nimic nu e mai greu de găsit decât un exemplar extrem de mare sau extrem de mic, fie el de om sau de câine sau de orice altceva? Precum și când e vorba de ceva rapid sau lent, urât sau frumos, alb sau negru? Ai constatat, nu-i așa, că, atunci când e vorba de asemenea calități, extremele sunt rare excepții, în timp ce există un mare belșug de cazuri intermediare?

PHAIDON Da, întocmai.

SOCRATE Și atunci nu crezi că, dacă s-ar organiza un concurs de răutate, s-ar dovedi că, şi aici, câştigătorii ar fi foarte puțini? b

PHAIDON Aşa se pare.

SOCRATE Și cu drept cuvânt. Numai că nu tocmai aici stă asemănarea dintre raționamente şi oameni (tu m-ai atras în direcția asta şi eu te-am urmat). Nu, ea poate fi descoperită mai degrabă în situațiile când cineva care nu se pricepe la raționamente se lasă convins de un raționament şi îi conferă valoare de adevăr, apoi, puțin mai târziu, i se pare că este fals (ceea ce el este uneori, alteori nu), apoi adevărat din nou, apoi iar fals. Este ceea ce li se întâmplă cu precădere celor care s-au exercitat îndelung c
în a raționa pentru şi contra [aceleiaşi teze][200]. Știi ce pățesc, ajung până la urmă să-şi închipuie că au dobândit înțelepciunea supremă: aceea de a fi singurii care au înțeles că nici între realități, nici între raționamente nu se află urmă de lucru necorupt şi ferm, ci, dimpotrivă, întreaga realitate nu face decât să fluctueze, ca într-un fel de Euripos[201], când într-un sens, când în celălalt, şi nimic nu are nici durată, nici statornicie.

PHAIDON Aşa pățesc, e foarte adevărat.

SOCRATE Dar atunci, Phaidon, nu ar fi vrednic de lacrimi lucru ca, existând un raționament adevărat şi ferm şi susceptibil de a fi recunoscut ca atare, cineva să se prevaleze de existența unora care, rămânând neschimbate, par d
când adevărate şi când false?[202] Și, în loc să găsească vina suferinței sale în el însuşi şi în incompetența sa, să sfârşească prin a o arunca asupra raționamentelor, urmând apoi, toată viața, să le urască şi să le hulească, văduvindu-se

astfel de tot ceea ce, în cuprinsul realității, este adevărat şi susceptibil de ştiință?

PHAIDON O, ba desigur, nu-ncape îndoială că ar fi un lucru demn de plâns.

SOCRATE Atunci să ne păzim de el cu precădere şi
e să nu ne lăsăm pătrunşi de gândul că ar fi cumva cu putință
ca nimic din ceea ce ține de raționamente să nu fie sănătos.
Nu, mai degrabă să ne gândim că noi suntem aceia care nu
suntem încă sănătoşi şi că trebuie să ne străduim, cu băr-
băție, cu ardoare, să ne însănătoşim pe deplin. Tu, Phaidon,
şi toți ceilalți gândindu-vă la viitorul întregii voastre vieți,
iar eu gândindu-mă la moarte. Eu care, exact în această pri-
91a vință, risc să nu mă port, în împrejurarea de față, ca unul care
năzuie către înțelepciune, ci cu acea pornire, de a fi ei cei
mai tari pe care o au oamenii cu totul lipsiți de lumină.
Într-adevăr, când se află angajați într-o controversă, acelora
puțin le pasă cum stau lucrurile cu adevărat şi se îndârjesc
doar în a-i face pe cei de față să accepte teza lor[203]. În asta
şi stă singura deosebire dintre ei şi mine, cel din clipa as-
ta: eu nu voi năzui decât în subsidiar să vă conving de
adevărul spuselor mele pe voi, ci să mă conving cât mai
b deplin pe mine însumi că aşa stau lucrurile şi nu altfel[204].
Uite, iubite prieten, cam ce socoteală îmi fac (şi, ia seama,
cu cât folos!): dacă ce spun se dovedeşte adevărat, e foarte
bine să mă fi convins de asta. Iar dacă, dimpotrivă, morților
le este dat numai nimicul, atunci măcar n-am să vă fiu,
vouă celor de față, prea dezagreabil, umplând cu tânguiri
această clipă dinaintea morții. De altfel, această nedumerire
a mea nu va dura o veşnicie (ar fi de bună seamă rău să
fie aşa), ci va pieri foarte curând. Iată dar, Simmias şi Cebes,

felul în care sunt pregătit să reluăm vorba noastră[205]. Voi însă, dacă o să vreți să-mi urmați sfatul, defel să nu vă faceți griji pentru Socrate: păstrați-le pe toate pentru adevăr. Aşa c
că, de veți socoti că ce spun eu e adevărul, împărtăşiți-l cu mine şi voi. Iar dacă nu, îndreptați împotrivă-mi toate argumentele voastre, pentru a vă feri să cădeți împreună cu mine în greşeala către care m-ar putea duce avântul meu. Iar eu apoi să plec, lăsând înfipt în voi, ca o albină, acul meu[206].

Şi-acuma haidem. Dar întâi să recapitulăm ce spuneați voi doi, iar dacă eu dau semne că nu țin bine minte, să-mi reamintiți[207]. Îndoiala lui Simmias este, dacă nu mă-nşel,
plină de teama că, deşi mai divin şi mai frumos decât d
trupul, totuşi sufletul este acela care, fiind prin esența lui o armonie, piere cel dintâi. Cât despre Cebes, cred că el era de acord cu mine că sufletul durează mai mult timp decât trupul, numai că, după el, nimeni nu poate avea certitudinea că, după ce-a uzat trup după trup, mereu, sufletul însuşi, părăsindu-l pe acesta din urmă, piere acuma şi el. Moartea tocmai aceasta fiind: deplina nimicire a sufletului; căci trupul şi aşa moare mereu, de fiecare dată. Sunt oare acestea, Simmias, Cebes, punctele pe care trebuie să le examinăm?

SIMMIAS şi CEBES Da, acestea sunt. e

SOCRATE Bine, atunci spuneți-mi: respingeți toate argumentele precedente sau numai pe unele din ele?

SIMMIAS şi CEBES Numai pe unele.

SOCRATE Ce aveți de spus despre teza prin care afirmam că a învăța înseamnă a-ți reaminti şi că, aşa stând
lucrurile, trebuie să admitem că, înainte de a intra în temnița 92 a
trupului[208], sufletul nostru exista în altă parte?

CEBES Eu, din partea mea, aşa cum m-am lăsat, în chipul acela minunat, convins atunci[209], aşa rămân şi-acum la convingerea aceasta ca la nici una alta.

SIMMIAS Întocmai ca şi mine, şi foarte tare m-aş mira să-mi schimb cândva părerea.

SOCRATE Şi totuşi, prieten al meu din Theba[210], vei
fi silit să ți-o schimbi dacă stărui în convingerea că armonia
este o realitate compusă şi că sufletul este o armonie
rezultând din conjuncția tensiunilor corporale. Căci, îmi
b place să cred, nu te-ai încumeta să afirmi că existența
armoniei ca întreg compus este anterioară existenței părților
din care urma să fie compusă[211]. Sau poate susții asta?

SIMMIAS Nicidecum, Socrate.

SOCRATE Totuşi asta afirmi de fapt când susții că
sufletul există înainte de sosirea sa într-o formă umană,
într-un trup, şi totodată că există ca un întreg compus din
părți încă inexistente. Îți dai seama? Numai că nu este câtuşi
de puțin vorba aici de o armonie ca aceea dată în analogia
ta: întâi există, încă nearmonizate, lira, strunele, sunetele
c brute, iar armonia prinde ființă cea din urmă şi piere cea
dintâi. Şi-atuncea cum se va armoniza această teorie a ta
cu cealaltă?

SIMMIAS Deloc.

SOCRATE Ei totuşi, dacă e vreo teorie căreia nu-i şade bine discordanța, aceea este teoria despre armonie.

SIMMIAS Da, într-adevăr.

SOCRATE Ei bine, tu faci afirmații discordante. Aşa că hotărăşte-te ce anume alegi: teoria învățării ca reamintire sau aceea a sufletului ca armonie[212]?

SIMMIAS O, Socrate, cea dintâi îmi pare mult mai vrednică de-a fi aleasă. Cealaltă mi s-a impus fără demon-
strație, având în favoarea ei doar acea înfățișare verosimilă d
şi ispititoare care o face să fie pe placul oamenilor celor mulți. Sunt însă perfect conştient de faptul că raționamentele care îşi scot dovezile din simple verosimilități sunt ca nişte escroci: dacă nu te păzeşti bine de ei, te trag pe sfoară, nu numai în geometrie[213], ci în orice altceva[214]. În schimb, argumentul învățării ca reamintire se află enunțat pe temeiul unei ipoteze demne de asentimentul nostru[215]. Într-adevăr, formularea ei a fost cam aceasta: că existența sufletelor noastre înainte de întrupare este la fel de certă ca şi existența realității ideale căreia îi aparține[216], acea realitate care poartă numele de „ființă". Or, acest postulat eu mă
simt pe deplin legitimat să-l accept. Ceea ce, pare-mi-se, e
mă constrânge să nu accept, nici de la mine, nici de la altcineva, aserțiunea că sufletul ar fi o armonie.

SOCRATE Să mai vedem ceva, Simmias[217]. După părerea ta, stă în natura unei armonii ori a oricărei alte realități
compuse să fie altfel decât elementele din care e compusă? 93a

SIMMIAS Nu, desigur nu.

SOCRATE Dar să facă sau să sufere altceva decât ce fac şi suferă elementele sale constitutive?

SIMMIAS Nici asta.

SOCRATE Prin urmare, nu stă în natura unei armonii să conducă elementele din care e alcătuită, ci să le urmeze.

SIMMIAS Aşa cred şi eu.

SOCRATE Deci departe gândul că o armonie ar fi contrară, în mişcările sau în sunetele sale sau în orice altceva, componentelor sale.

SIMMIAS Departe, ce-i drept.

SOCRATE Altceva acum: oare felul fiecărei armonii nu depinde, prin însăşi natura sa, de felul armonizării care o constituie?

SIMMIAS Nu înțeleg.

b SOCRATE Să te întreb altfel: nu ți se pare (în măsura în care un asemenea lucru poate fi conceput) că forța şi amploarea unei armonii sunt în funcție de forța şi de amploarea armonizării care o constituie?

SIMMIAS Întocmai[218].

SOCRATE Când însă e vorba de suflete, lucrurile mai stau oare aşa? Este cât de cât cu putință ca, în comparație cu un alt suflet, un suflet anume să fie cu mai multă sau mai puțină forță şi amploare ceea ce este, adică suflet?[219]

SIMMIAS Nu, câtuşi de puțin.

SOCRATE Atuncea, rogu-te, ia seama mai departe. Oare nu se spune, şi pe bună dreptate, că un suflet înzestrat
c cu rațiune şi cu virtute este bun, iar că un altul, neînzestrat cu ele, este rău?[220]

SIMMIAS Pe drept cuvânt.

SOCRATE Dar atunci un partizan al teoriei că sufletul este o armonie ce va zice că sunt, înlăuntrul sufletelor, bunătatea şi răutatea? Că una este încă o armonie şi celălalt discordanță?[221] Că sufletul bun a fost armonizat şi că în el, fiind el armonie, există şi o altă armonie, iar că sufletul celălalt, cel care n-a fost armonizat, este şi el armonie, dar e lipsit de armonia armoniei?

SIMMIAS Nu stă în priceperea mea să te lămuresc prea bine, dar cam aşa ar trebui să gândească cineva care împărtăşeşte teoria aceasta.

SOCRATE Totuşi am căzut de acord adineauri asupra d
faptului că un suflet nu poate fi suflet într-o măsură mai mare sau mai mică decât altul. Dar asta revine la a conveni că nici o armonie nu poate fi ceea ce este, adică armonie, cu mai multă sau mai puțină forță şi amploare decât alta. Nu aşa stau lucrurile?

SIMMIAS Ba întocmai.

SOCRATE Şi că această armonie, nefiind cu nimic mai mult sau mai puțin armonie decât alta, nici nu este mai mult sau mai puțin armonizată decât ea. Aşa e?

SIMMIAS Da, aşa e.

SOCRATE Şi, nefiind nici mai mult, nici mai puțin armonizată decât alta, cum poate fi participarea la armonie a uneia față de alta: mai mare sau mai mică sau egală?[222]

SIMMIAS Egală.

SOCRATE Atunci rezultă, nu-i aşa, că nici sufletul (despre care am convenit că, în comparație cu altul, nu poate nicidecum să fie într-o măsură mai mare sau mai
mică suflet) nu poate să comporte diferite grade de armo- e
nizare.

SIMMIAS Aşa e.

SOCRATE Şi, dacă aşa stau lucrurile, s-ar părea că între suflete nu există diferite grade de participare nici la dizarmonie, nici la armonie, nu?

SIMMIAS Întocmai.

SOCRATE Şi dacă, iarăşi, lucrurile stau aşa, putem oare admite că un suflet participă mai mult decât altul la răutate şi la bunătate, concepute una ca dizarmonie, cealaltă ca armonie?

SIMMIAS Nicidecum.

SOCRATE Ba mai mult, iubite Simmias, dacă gândim
94a riguros, suntem siliți să admitem că nici un suflet, dacă este armonie, nu participă la răutate[223]. Căci e vădit că niciodată o armonie, în măsura în care este pe deplin ceea ce este, adică armonie, n-ar putea să participe la dizarmonie.

SIMMIAS Nu, n-ar putea.

SOCRATE Întocmai aşa cum nu participă la răutate sufletul când este suflet pe deplin.

SIMMIAS Da, aşa reiese din ce-am admis până acum.

SOCRATE Și nu reiese oare şi aceasta, că sufletele tuturor viețuitoarelor, dacă natura lor este cu adevărat aceea de a fi toate deopotrivă ceea ce sunt, adică suflete, sunt toate deopotrivă de bune?

SIMMIAS Și după mine chiar aşa rezultă.

b SOCRATE Dar ți se poate părea ție o asemenea concluzie adevărată? Putea oare să ne conducă raționamentul nostru la ea dacă premisa noastră, aceea că sufletul este o armonie, ar fi fost adevărată?

SIMMIAS Nu putea cu nici un chip.

SOCRATE Și acum altă întrebare[224]. Din tot ce alcătuieşte făptura umană, oare ce anume exercită supremația: sufletul, mai ales când este chibzuit, ori altceva?[225]

SIMMIAS Sufletul, nu altceva.

SOCRATE Și cum face el acest lucru: conformându-se patimilor trupului ori rezistându-le? Astfel, de pildă, e adevărat sau nu că atunci când îi este cuiva cald sau sete sufletul îl determină să se împotrivească lor şi să nu bea, când îi e foame să nu mănânce şi aşa mai departe cu tot
c ce e trupesc?

SIMMIAS Nimica mai adevărat.

SOCRATE Dar nu am convenit chiar noi adineauri că, dacă este armonie, sufletul nu poate fi o armonie ieşită pe dos decât felul în care sunt încordate sau slăbite sau izbite sau cine ştie cum altfel tratate componentele lui, el care nu este principiul lor dominant, ci doar urmarea lor?

SIMMIAS Ba am convenit, cum altfel!

SOCRATE Şi totuşi, nu-i aşa, găsim că de fapt sufletul
face tocmai contrariul, că el are porunca asupra pretinselor
sale componente, că de-a lungul întregii vieţi li se împo-
trivește în aproape toate privințele şi că stăpâneşte asupră-le d
în fel şi chip, când impunându-le, aspru, dureri, în cursul
exercițiilor gimnastice sau al tratamentului medical, când
procedând cu mai multă blândețe. Şi astfel, fie amenințând,
fie admonestând, vorbeşte râvnelor, mâniilor şi spaimelor
ca cineva străin de ele, din afara lor, ca în locul acela din
Odiseea lui Homer unde Odiseu

Pieptul lovindu-şi spunea cu asprime inimii sale:
„Rabdă tu, inima mea, cândva şi mai mult îndurat-ai.“[226]

Crezi oare tu că Homer, înfățişând aceasta, concepea e
sufletul ca pe o armonie, ca pe ceva menit să fie condus
de patimile trupului ori, dimpotrivă, ca fiind el însuşi călă-
uzitorul şi stăpânul, o realitate de o natură prea divină pentru
a se socoti de rangul unei armonii?[227]

SIMMIAS Eu cred, Socrate, că este negreşit aşa cum gândeşti tu.

SOCRATE Atunci, bunul meu prieten, nu ne mai vine
câtuşi de puțin la socoteală să afirmăm că sufletul este ceva
de felul unei armonii. Căci ar însemna să fim în dezacord 95 a
nu numai cu poetul, cu marele Homer, ci şi cu noi înşine.

SIMMIAS Aşa ar fi.

SOCRATE Bine. Iată deci că Harmonia, thebana, pare
să ne fie, în felul ei măsurat, favorabilă. Dar ce facem cu Cad-
mos[228], dragă Cebes? Cum să-i câştigăm bunăvoința, ce cu-
vinte să rostim?[229]

CEBES Sunt convins că ai să ştii să le găseşti. Cât de-
spre ce ai spus acum la urmă privitor la armonie, pe mine
m-a uimit şi m-a surprins. În timp ce Simmias dădea glas
nedumeririi sale, tare mă întrebam dacă e omeneşte cu
b putință să i se respingă obiecția. Astfel că am rămas foarte
descumpănit văzând cum nu a rezistat chiar de la primul
tău atac. Aşadar, câtuşi de puțin nu m-ar mira ca nici ar-
gumentul lui Cadmos să nu aibă o soartă mai bună.

SOCRATE Bunul meu prieten, nu spune vorbă mare
că ai să mă deochi şi argumentul care stă să vină ar putea
să facă, biruit, calea întoarsă. Dar să lăsăm aceasta zeilor
în grijă, iar mie doar atât: să te încolțesc, ca un erou ho-
meric[230], şi să văd bine care-i prețul argumentului tău. Iată,
c pe scurt, ce cauți tu: tu ceri să ți se demonstreze că sufletul
nostru este indestructibil şi nemuritor; altfel ți s-ar părea
fără de noimă şi nerod curajul cu care filozoful înfruntă
moartea şi convingerea lui că, după moarte, va găsi acolo
o cu totul altfel de fericire decât i-ar fi dată la capătul unei
vieți altfel trăite. Numai că tu susții că nici tăria sufletului,
nici esența lui divină, nici existența lui înainte de naşterea
noastră ca oameni, odată dovedite, nu implică nemurirea
lui, ci doar că el durează îndelung, că a preexistat undeva,
ştiind şi făcând multe, un timp incalculabil, nu însă că,
în ciuda tuturor acestor lucruri, ar fi nemuritor. Ba, dim-
d potrivă, după tine însuşi faptul intrării sufletului într-un

corp de om este pentru el un fel de boală, începutul nimicirii lui: el, trăind viața aceasta a noastră, s-ar sărăci de puteri şi, odată cu ceea ce numim în chip obişnuit moarte, ar pieri în neființă[231]. Pe de altă parte mai afirmi că e indiferent dacă sufletul se întrupează doar o dată sau de multe ori, indiferent măcar în ce priveşte teama fiecăruia de moarte. Căci, dacă ai mintea întreagă, este firesc să-ți fie teamă câtă vreme nici nu ştii şi nici nu poți să dovedeşti[232] că sufletul este nemuritor. Iată cam ce cred eu că susții tu, Cebes. Și dacă revin cu atâta stăruință, o fac cu tot dinadinsul[233], e
ca să nu ne scape ceva şi ca să poți, de vrei, să mai adaugi ceva sau să mai scazi.

CEBES Nu, pentru moment nu am nimic de adăugat, nici de scăzut. Aşa e cum spui tu, asta susțin.

SOCRATE (*după o lungă pauză, cât a stat cufundat în gândurile sale*) Nu ceri, iubite Cebes, un lucru de nimic. Ceea ce ceri tu revine, de fapt, la a trebui să elucidăm problema cauzei naşterii şi a cauzei pieirii[234]. În privința aceasta îți voi povesti, dacă accepți, ce am trăit eu însumi[235]. După 96a
asta, în măsura în care ți se va părea că spusele mele îți pot folosi la ceva, foloseşte-le pentru a-ți forma o convingere cu privire la propria ta teză.

SIMMIAS Cum aş putea să nu accept!

SOCRATE Atunci ascultă, îți voi istorisi pe larg ceva[236]. Eu, Cebes, în vremea tinereții mele, eram împătimit peste măsură pentru acea formă de ştiință care poartă numele de „cercetare a naturii”[237]. Mi se părea că e un lucru minunat să ştii, despre oricare lucru, care e cauza pentru care ia ființă, pentru care piere, pentru care este. Astfel că, în nenumărate rânduri, mi-am sucit şi răsucit mintea căutând b

să aflu răspunsul la întrebări ca, mai întâi: să fie adevărat
că, aşa cum unii susțin, ființele se înfiripă dintr-un fel de
putrezire a caldului şi a frigului?[238] Și oare ce ne face să
gândim: sângele, aerul, focul?[239] Poate nici unul dintre aces-
tea, ci creierul este acela care ne dă senzațiile, auzul, văzul,
mirosul, din care apoi ar proveni memoria şi opinia, care
memorie şi opinie, dobândind stabilitate, ar constitui
temeiul ştiinței[240]. Și apoi, invers, cercetând eu nimicirea
acestora şi, de asemenea, ce pătimesc cerul şi pământul,
c iată-mă în sfârşit ajuns la încheierea că, pentru o astfel de
cercetare, nimeni, dar nimeni, nu este mai puțin făcut decât
mine. Și am să-ți dau despre aceasta un semn pe deplin
convingător. Într-adevăr, mai înainte credeam, cum cred şi
alții, că am limpedea ştiință a unor lucruri. După aceea
însă, în urma acestui fel de cercetare, mintea mea s-a-ntu-
necat atât de tare că n-am mai înțeles nici ceea ce, fără de
ea, credeam că ştiu[241]. Cum ar fi, printre altele multe, de ce
anume creşte omul. Mai limpede ca orişice mi se părea că
d omul creşte pentru că mănâncă şi pentru că bea. Datorită
hranei carnea primeşte un adaos de carne, oasele de oase
şi, tot în virtutea ei, i se adaugă fiecărei părți a trupului ceea
ce i se potriveşte după felul ei, astfel că, masa fiecăreia
sporind, omul, mic la început, devine mare. Iată ce credeam
atunci. Crezi că pe bună dreptate?

CEBES Eu cred că da.

SOCRATE Atunci mai gândeşte-te la ceva. Eu so-
coteam că ajunge să crezi că, raportat la un om scund, un
om înalt este mai mare ca acela tocmai cu un cap; şi tot
e aşa un cal în comparație cu altul. Ori şi mai limpede: mi
se părea că orice 10 este mai mare decât orice 8 prin faptul

că la 8 se adaugă 2 şi, tot aşa, o lungime de doi coţi este mai mare decât una de un cot pentru că este dublul ei.

CEBES Bine, dar acum ce crezi despre toate acestea?

SOCRATE Ei bine, jur că am ajuns departe să îmi mai
închipui că sunt dumirit asupra cauzei acestor lucruri.
Adică nu mă pot deloc hotărî ce să spun atunci când unei
unităţi i se adaugă altă unitate[242]: nici că unitatea care a
primit acest adaos a devenit doi, nici că unitatea adăugată,
împreună cu aceea căreia i s-a adăugat, s-a dublat datorită 97a
faptului că una s-a adăugat celeilalte[243]. Şi cum de nu ai fi
nedumerit: pe când fiecare dintre unităţi exista separat, fiecare
era, în sine, o unitate, nu erau pe atunci două. Când însă au
fost alăturate, alăturarea aceasta, întâlnirea care constă în
juxtapunerea lor, a făcut din ele două[244]. Şi nici când are loc
fracţionarea unităţii nu mă pot determina să cred că ea,
fracţionarea, este cauza dublării. Căci pentru acelaşi lucru,
dublarea, ne aflăm în faţa unei cauze contrare: întâi apro- b
pierea, juxtapunerea unei unităţi celeilalte, acum îndepăr-
tarea şi separarea lor![245] Şi nici care e cauza ce generează
unitate nu mă pot convinge că ştiu cu adevărat[246]. De fapt,
ca să nu mai lungesc vorba, câtă vreme mă potrivesc acestui
fel de cercetare mie îmi rămâne neştiut de ce anume lu-
crurile iau fiinţă, pier ori sunt. Şi-atunci, văzând că cu aceas-
ta nu mă-mpac deloc, caut de unul singur, bâjbâind la în-
tâmplare, altă cale. Dar iată că într-o bună zi am auzit ci-
tindu-se dintr-o carte, a lui Anaxagora din câte se spunea[247],
gândul că acela care orânduieşte lumea în întregul ei, fiind
totdeodată şi cauza fiecărui lucru în parte, este *Spiritul*[248]. c
Şi m-am bucurat de o asemenea cauză, părându-mi-se că,
într-un anume fel, e bine ca Spiritul să fie cauza a toate.

Și că, dacă lucrurile stau așa, de bună seamă acest Spirit
ordonator care săvârșește ordinea lumii întregi va fi dis-
punând fiecare lucru în chipul cel mai bun cu putință. Ast-
fel că, dacă ai vrea să descoperi, pentru fiecare, cauza în
virtutea căreia se naște, moare și există, ar trebui să afli
despre lucrul cercetat atât care e felul cel mai bun în care
el există, cât și, în general, în ce constă excelența pasivității
sau activității sale. Potrivit acestei doctrine, omului, fie
d că este vorba despre el însuși, fie despre restul lumii, nu
i-ar reveni să cerceteze decât excelența și perfecțiunea[249].
Precum și, în mod obligatoriu, pentru că este obiect al
aceleiași științe, ce este mai rău. Iată ce gândeam eu, în
bucuria mea, socotind că mi-am găsit în Anaxagora das-
călul care să-mi arate, potrivit cu mintea mea, cauzele
celor care sunt. Astfel, în primul rând, să-mi spună dacă
Pământul este plat sau sferic. Și nu doar să-mi spună, ci
e să-mi și explice pe deplin cauza lucrului și caracterul ei
necesar, adică, pentru că de *mai bine* este vorba, de ce este
mai bine ca Pământul să fie așa și nu altfel. Iar dacă ar
susține că Pământul este așezat în centrul lumii[250], mi-ar
explica pe deplin de ce este mai bine ca el să fie așezat așa.
Și, odată lămurit în privința aceasta, mi-ar ajunge atâta, n-
98a aș mai dori să aflu o altă specie de cauzalitate[251]. Și tot
așa, când ar fi vorba de Soare și de Lună și de celelalte astre,
despre vitezele lor relative, despre punctele lor de întoarcere
și despre tot ce se petrece cu ele, m-aș mulțumi să aflu doar
atât: de ce, pentru fiecare dintre ele, cel mai bine este să
săvârșească și să pătimească tocmai ceea ce săvârșesc și
pătimesc. Căci niciodată nu mi-ar fi trecut prin minte că
cineva care susține că acestea au fost orânduite de Spirit

ar mai putea invoca altă cauză a lor decât aceea că dacă sunt aşa cum sunt[252] este pentru că aşa e cel mai bine pentru ele.
Prin urmare, de vreme ce el arată şi cauza fiecărui lucru, b
şi a tuturor laolaltă, eu socoteam că învățătura lui constă în a expune amănunțit ce anume este mai bine pentru fiecare lucru în parte şi totodată care este binele lor comun şi atotcuprinzător[253]. Pentru nimic în lume n-aş fi renunțat la astfel de nădejdi. Am luat cărțile lui cu lăcomie şi m-am apucat să le citesc pe nerăsuflate, ca să aflu cât mai repede ce este cel mai bine şi ce este cel mai rău[254].

Speranță minunată de la care, prietene al meu, am fost târât foarte departe. Într-adevăr, înaintând cu cititul, descopăr că autorul meu nu face cu Spiritul nimic, nu îi atribuie nici un rol cauzal, nici măcar unul parțial, în ordinea c
lumii, invocând drept cauze acțiuni ale aerului, eterului, apei şi ale altor numeroase şi ciudate lucruri[255]. Mi se părea că Anaxagora se află exact în situația unui om care, deşi ar susține că toate câte le face Socrate le face în virtutea spiritului său, atunci când ar trece la enunțarea cauzelor fiecărui act al meu ar declara, de pildă, că, dacă acum stau aşezat aici, asta se datorează faptului că trupul meu este alcătuit din oase şi din muşchi; că oasele sunt solide şi au între ele încheieturi care le separă unele de altele, în timp ce muşchii, ca unii care au proprietatea de a se întinde şi d
de a se relaxa, acoperă oasele, împreună cu carnea şi cu pielea, care le ține pe toate la un loc. Aşa stând lucrurile, ce mă face pe mine în stare, de pildă, să îmi îndoi acuma membrele? Mişcarea oaselor în articulațiile lor, provocată de destinderea şi de întinderea muşchilor. Iată cărei cauze datoresc faptul că mă aflu astfel îndoit, în locul acesta.

Tot aşa, pentru a explica conversația mea cu voi, ar invoca alte cauze, de acelaşi ordin, sunetele glasului, mişcările aerului, reacțiile auzului şi altele nenumărate ca acestea. Dar, făcând asta, ar neglija să numească adevăratele cauze:
e faptul că, atenienii socotind că e mai bine să mă osândească, şi eu am judecat că e mai bine să rămân locului, aşezat aici, şi că este mai conform dreptății să aştept şi să îndur apoi pedeapsa de ei poruncită. Căci, mă jur pe Câine, cred că acum demult aceste oase şi aceşti muşchi s-ar afla prin
99a părțile Megarei sau Beoției, duse acolo de o anume concepție despre ce este mai bine[256], dacă n-aş fi avut încredințarea că e mai drept şi mai frumos ca, în locul scăpării şi al fugii, să mă supun pedepsei hotărâte de Cetate[257].

Nu, pe acelea ar fi prea din cale-afară să le numim noi cauze. Da, dacă cineva ar spune că fără asemenea lucru, fără oase, fără muşchi, fără câte mai am, n-aş fi în stare să execut ceea ce cred de cuviință, atunci ar rosti un adevăr. Dar a pretinde că ceea ce săvârşesc „ şi săvârşesc cu spiritul meu „ se datorează unor astfel de cauze şi nu faptului
b că aleg cel mai binele înseamnă să îți iei față de limbă o nemăsurat de largă libertate. Înseamnă să nu fii în stare să faci distincția între ceea ce este cauză în sensul strict al cuvântului şi ceea ce apare ca indispensabil pentru ca o cauză să se poată exercita ca atare[258]. Or, mulți, bâjbâind ca printr-un întuneric, tocmai pe acest din urmă lucru îl numesc, cu un termen impropriu, cauză. Şi de aceea, iată, unul, înconjurând cu un vârtej Pământul, consideră că stabilitatea lui s-ar datora acțiunii cerului[259]; în timp ce altul îi dă aceluiaşi Pământ înfățişarea unui mare capac pe care aerul îl susține, un fel de temelie ori suport[260]. Cât despre

puterea datorită căreia cea mai bună dispoziție a acestor lu- c
cruri este cea actual realizată, pe aceasta nu se străduiesc
să o cunoască; şi nici nu le trece prin cap că poate nu e
străină de ea o anume tărie divină[261]. Convinşi că au des-
coperit un Atlas mai puternic decât cel ştiut, mai fără moar-
te şi mai în stare să susțină ca pe un întreg tot ce cuprinde
lumea, îşi închipuie că binele, adică ceea ce leagă[262], de fapt
nici nu leagă nimic, nici nu susține. Ca să descopăr o cauză
de acest fel şi cum anume operează ea bucuros m-aş fi făcut
şcolarul orişicui. Dar am rămas lipsit de ea, pentru că nu
m-am priceput nici s-o descopăr singur, nici s-o aflu de la
alții[263]. Şi atunci, ca totuşi s-o găsesc, am plecat din nou
în căutarea ei. Oare ai vrea, iubite Cebes, să-ți povestesc d
strădaniile mele din cursul acestei de a doua navigări?[264]

CEBES Vreau mai mult decât orice.

SOCRATE Ei bine, după acest eşec al meu în studierea
lumii, am socotit că trebuie să mă feresc de a păți ca cei care
privesc şi observă o eclipsă de soare; unii se pare că îşi pierd
vederea dacă privesc direct, chiar astrul şi nu doar un reflex
al său în apă sau în ceva asemănător[265]. Şi m-am gândit e
să nu pățesc şi eu la fel, cuprins de teamă că, tot ațintin-
du-mi ochii asupra lucrurilor, tot încercând să vin cu ele în
contact uzând de fiecare simț al meu, sufletul meu s-ar
putea să orbească pe deplin. Astfel că am crezut că nu am
altă cale decât să mă refugiez între raționamente şi să încerc
să văd în ele adevărul lucrurilor. De bună seamă comparația 100 a
mea nu este potrivită decât într-o privință, căci nu merg
până la a admite că acela care cercetează realitățile prin
raționamente recurge la imagini într-o măsură mai mare
decât acela care cercetează lucrurile nemijlocit. Oricum, eu

pe această cale am luat-o. În fiecare caz în parte aşez, drept ipoteză, afirmaţia ce mi se pare cea mai greu de zdruncinat. După aceea, ceea ce mi se pare că concordă cu ea îl consider adevărat, şi nu numai în materie de cauze, ci în tot restul; iar ce nu concordă îl consider fals. Dar simt nevoia să-ţi explic mai clar ceea ce spun, căci am impresia că deocamdată nu m-ai înţeles.

CEBES O, nu, ce-i drept, nu foarte bine.

SOCRATE Şi totuşi, spunând ce spun, nu spun nimica
b nou. Este de fapt ceea ce nu încetez nicicând să spun, cu tot prilejul, şi am făcut-o şi în cazul argumentului de adineauri. Aşa şi acum: ajunge să încerc să îţi arăt tipul de cauză la care m-am străduit să ajung şi iată-mă din nou pornit să folosesc aceleaşi vechi formule, repetate de atâtea ori, şi găsindu-mi în ele punctul de plecare[266]. Adică în ipoteza mea că există un Frumos în sine, un Bine în sine, un Mare în sine şi toate celelalte[267]. Iar dacă tu îmi concezi acest punct de plecare şi te arăţi de acord cu existenţa unor asemenea realităţi, atuncea sper ca, pornind de aici, să îţi pot arăta, făcându-te să o descoperi, cauza pentru care sufletul este nemuritor[268].

c CEBES Îţi concedtot ce vrei, numai grăbeşte-te s-ajungi la ţel.

SOCRATE Atunci examinează ce rezultă din existenţa acelor realităţi şi vezi dacă vei fi de acord cu mine[269]. Eu sunt convins că, dacă în afară de Frumosul în sine există şi altceva frumos, singura cauză pentru care acel lucru e frumos este participarea lui la Frumosul în sine; şi la fel pentru rest. Accepţi, drept cauza căutată, o asemenea cauză?

CEBES Da, o accept.

SOCRATE Numai că, dacă lucrurile stau aşa, mie unuia nu-mi mai intră în cap deloc cauzele celelalte, cauzele acelea savante, şi mă văd cu totul neînstare să le înțeleg. Iar dacă cineva încearcă să-mi dea drept cauză a frumuseții d
unui lucru fie culoarea lui înflorită, fie forma sa, fie indiferent ce de felul acesta, eu mă lepăd de toate, tulburat de toate. Şi rămân, într-un chip simplu, fără întortocheri, poate naiv, la explicația mea: că nimic altceva nu conferă acelui lucru frumusețe decât prezența în el a Frumosului în sine, sau comuniunea cu el, sau indiferent ce altă formă de relație cu el, căci în privința asta nu sunt încă foarte ferm. Ferm sunt numai în a susține că toate cele frumoase sunt frumoase numai datorită Frumosului, căci acesta mi se pare, şi pentru mine, şi pentru un altul, răspunsul cel mai sigur. Ştiu că ținându-mă bine de el nu risc să cad. Ce siguranță e în a putea răspunde, ție însuți şi oricui: „Frumoase sunt e
cele frumoase prin Frumos!” Nu crezi şi tu aşa?

CEBES Ba tot aşa.

SOCRATE Şi nu crezi, de asemenea, că prin Mărime cele mari sunt mari şi cele mai mari, mai mari, că prin Micime cele mai mici sunt mai mici?

CEBES Ba da.

SOCRATE Înseamnă, nu-i aşa, că n-ai fi de acord cu cine ar afirma în fața ta că ceva este mai mare sau mai mic decât altceva cu un cap! Ba, dimpotrivă, ai mărturisi aşa: 101a
„Din parte-mi nu susțin decât atât: că orice lucru mai mare decât altul este mai mare numai şi numai prin Mărime şi că este mai mare tocmai datorită Mărimii; că orice lucru mai mic decât un altul este mai mic doar prin Micime şi

că este mai mic tocmai datorită ei.□Căci desigur ți-ar fi teamă, dacă ai susține că ceva este mai mare sau mai mic cu un cap, că cineva potrivnic ți-ar putea obiecta aşa: □Întâi că, admițând ce spui, realitățile sunt mai mari sau mai mici datorită unuia şi aceluiaşi lucru; al doilea, că ceea ce face ca ceva mai mare să fie mai mare este ceva mic, anume
b capul. De minune lucru, fără îndoială, ca ceva să fie mare în virtutea unui lucru mic!□Ei, nu te-ai teme, spune drept!

CEBES (*râzând*) Cum de nu!

SOCRATE Prin urmare, ți-ar fi teamă şi să declari că zece e mai mare decât opt □prin doi□şi că □doi□e cauza faptului că îl întrece pe opt, în loc de a susține că e mai mare prin Cantitate şi datorită Cantității? □i cred că aceeaşi teamă te-ar reține să declari că o lungime de doi coți este mai mare decât una de un cot datorită nu Mărimii, ci datorită jumătății sale.

CEBES Negreşit.

SOCRATE Mai departe! Nu te-ai feri să afirmi că, adunând unu cu unu, cauza pentru care rezultă doi ar fi
c însăşi adunarea, ori împărțirea în cazul împărțirii? Eu cred că, dimpotrivă, ai declara sus şi tare aşa: □După ştiința mea, singurul fel în care ceva, orişice, accede la existență este participarea lui la esența proprie a fiecărei realități la care participă; astfel, în exemplele date, nu vei putea găsi nici o altă cauză a producerii lui «doi» decât participarea lui la Dualitate[270]. Nimic în lume nu va putea vreodată deveni «doi» fără această participare, nimica «unu» fără a participa la Unitate.□Iar tuturor acelor împărțiri şi adunări şi subtilități de felul acesta tu zi-le rămas-bun, lăsând asemenea răspunsuri unora decât tine mai savanți.

Iar tu, temându-te de inexperiența ta ca de propria-ți d
umbră[271], răspunde, ca să rămâi în bună siguranță, ținându-te neclintit de ipoteza noastră. Iar dacă cineva s-ar lega chiar de ea, respinge-i demersul[272]. Nu-i da nici un răspuns înainte de a fi examinat dacă între consecințele care derivă din ea se află, după tine, acord sau dezacord. Apoi, când va trebui să dai seamă de ipoteza însăşi, recurge la acelaşi procedeu: găseşte-i, drept bază, o altă ipoteză, aceea dintre cele supraordonate care ți se va părea ție cea mai bună, şi
aşa până ce vei ajunge la ceva satisfăcător. Totodată ai grijă e
să nu te împotmoleşti, ca profesioniştii controversei, în confuziile care rezultă din tratarea laolaltă şi a principiului şi a ceea ce decurge din el[273]. Fă asta numai dacă vrei să descoperi ceva care să facă parte dintre realități. Iată într-adevăr un lucru pentru care oamenii aceştia parcă n-au nici o preocupare, nici un gând; cu înțelepciunea lor iscusită, cu ajutorul căreia amestecă totul de-a valma, nu sunt în stare decât să fie pe propriul lor plac. Tu însă, de vreme ce faci parte dintre filozofi[274], vei proceda, sunt sigur, aşa cum îți spun eu acum.

SIMMIAS şi CEBES Spusele tale sunt adevărul însuşi. 102 a

ECHECRATES *Şi zău aveau dreptate, Phaidon. Spusele lui Socrate mi s-au părut de-o limpezime admirabilă chiar pentru unul cu o minte mai de rând.*

PHAIDON *Aşa e, Echecrates, şi aşa li s-a părut şi celor de față atunci.*

ECHECRATES *Ca şi nouă, atunci absenți şi ascultându-te acum. Dar ce lucruri s-au mai spus după aceea?*

PHAIDON *Aşadar, şi-au exprimat acordul, admițând atât existența reală a fiecărei forme cât şi faptul că tocmai prin*

b *participarea lor la forme celelalte lucruri poartă numele lor. Apoi, dacă-mi aduc bine aminte*:

SOCRATE Bine, dacă acesta e punctul tău de vedere, atunci, afirmând că Simmias este mai mare decât Socrate şi mai mic decât Phaidon, nu cumva afirmi că în Simmias coexistă mărimea şi micimea?[275]

CEBES Ba da.

SOCRATE De fapt cred că eşti gata să admiţi că, în formularea „Simmias este mai mare decât Socrate", ce spun
c cuvintele nu coincide cu adevărul faptului. Căci fără îndoială Simmias nu este mai mare datorită naturii lui de Simmias, ci datorită mărimii pe care se întâmplă să o aibă. Pe de altă parte, el nu este mai mare decât Socrate pentru că Socrate e Socrate, ci pentru că, prin raport la mărimea lui Simmias, Socrate are o anumită micime.

CEBES E adevărat.

SOCRATE Şi nici Phaidon nu este mai mare decât Simmias pentru că Phaidon e Phaidon, ci pentru că, prin raport la micimea lui Simmias, Phaidon are o mărime.

CEBES Aşa este.

SOCRATE Prin urmare, despre Simmias se spune tot-
d odată că este mare şi mic pentru că, aflându-se la mijloc, el îi dă unuia, ca să o depăşească, micimea lui, iar celuilalt mărimea lui, care îi covârşeşte micimea. (*Apoi zâmbind*) Ia te uită, parcă aş fi pe cale să redactez un contract. Totuşi cred că lucrurile stau cam aşa cum am spus.

CEBES Da, sunt convins că da.

SOCRATE De fapt, spunând ce spun, ţelul meu este să obţin acordul tău. Căci pentru mine nu numai Mărimea în sine nu admite niciodată să fie şi mare, şi mică în acelaşi

timp: nici mărimea ce se află în noi nu admite niciodată
micimea şi nu consimte să fie depăşită! Din două una: ori
atunci când se apropie de ea contrariul ei, micimea, fuge
şi îi lasă locul, ori, prin însăşi sosirea acestuia, piere. Dar e
nu consimte să rămână pe loc şi să primească micimea în
ea, devenind altceva decât a fost. Eu, de pildă, dacă primesc
în mine micimea şi o accept, continui să fiu ceea ce sunt,
adică tot Socrate, însă mic, în timp ce Mărimea nu-şi poate
îngădui, rămânând ceea ce este, adică mare, să devină mică.
Şi, tot aşa, micimea din noi nu consimte niciodată nici să
devină, nici să fie mare, precum nici un alt contrariu nu
poate să rămână ce este şi totodată să devină şi să fie con-
trariul său: ori pleacă, ori, îndurând aceasta, piere. 103a

CEBES Mi se pare că e întru totul aşa.

PHAIDON *La aceste cuvinte unul dintre cei de față, nu-mi mai aduc aminte care, a luat cuvântul.*

[UN GLAS] Dar bine, în numele zeilor, nu ați căzut voi de acord, în argumentările voastre anterioare, asupra a ceva exact pe dos decât ce se spune acuma, şi anume că mai-marele se naşte din mai-mic şi mai-micul din mai-mare, că pentru orice contrariu a te naşte înseamnă, în chip absolut, a te naşte din contrariul tău? Şi iată că acuma se declară, dacă nu mă-nşel, că un astfel de lucru nu s-ar putea produce niciodată.

SOCRATE (*care întorsese capul să-l asculte*) Bine că nu
te-ai ferit să ne-aduci aminte de asta. Numai că treci cu b
vederea deosebirea dintre ce spunem acuma şi ce spuneam
atunci. Atunci spuneam că dintr-un lucru anume se naşte
contrariul său, acum că contrariul însuşi n-ar putea deveni
niciodată propriul său contrariu, indiferent dacă e vorba

de contrariul care se găsește în noi sau de cel considerat în propria sa natură. Atunci vorbeam, dragul meu, despre lucrurile care posedă contrariile și le dădeam chiar numele acelor contrarii. Acum vorbim despre înseși contrariile care, prin prezența lor în lucruri, dau acestora numele prin care
c sunt desemnate, adică înseși numele lor. Or, tocmai despre contrariile însele spuneam că nu e cu putință ca vreodată unul să ia naștere din celălalt. (*Apoi privind spre Cebes*) Nu cumva, Cebes, te-a tulburat ceva din ce-a spus el?

CEBES Nu, nedumerirea lui n-o am, dar nici nu pot să zic că nu mă tulbură o seamă de alte lucruri.

SOCRATE Admiți sau nu că am căzut de acord, fără restricție, asupra afirmației că niciodată un contrariu nu va fi propriul său contrariu?[276]

CEBES Admit întru totul.

SOCRATE Atunci hai să mai examinăm încă ceva, poate vom cădea și asupra lui de acord. Există ceva pe care îl numești „cald” și ceva pe care îl numești „rece”?

CEBES Da, există.

SOCRATE Sunt ele același lucru cu ceea ce numești „zăpadă” și „foc”?

CEBES O, nu, cu nici un chip.

d SOCRATE Așadar, caldul este altceva decât focul, zăpada altceva decât recele?

CEBES Da, sunt altceva.

SOCRATE Atunci, dacă bine înțeleg, tu consideri că niciodată zăpada, fiind cu adevărat zăpadă, dacă va primi în ea, cum vorbeam noi adineauri, caldul, nu va putea rămâne, fiind caldă, ce era, adică zăpadă. Dimpotrivă, la apropierea caldului fie se va retrage, fie va pieri.

CEBES Întocmai.

SOCRATE La fel şi focul. La apropierea recelui ori îi va ceda locul, ori va pieri; niciodată nu îşi va putea îngădui, primind recele, să rămână, fiind rece, ce era, adică foc.

CEBES Adevărat spui. e

SOCRATE Aşadar, în anumite cazuri ca acestea nu numai forma însăşi este socotită vrednică de a purta în veşnicie propriul său nume, ci numele acesta se aplică deopotrivă şi unei alte realităţi, care, fără să fie forma însăşi, păstrează, atâta vreme cât există ca atare, caracterul formei respective[277]. Poate prin exemplele următoare spusele mele vor deveni mai limpezi. Astfel: imparul este oare menit să poarte veşnic numele pe care i-l dăm noi acum?[278]

VEBES Fără îndoială.

SOCRATE Oare însă (şi aceasta-i întrebarea mea) nu-
mai imparul este în situaţia asta? Oare nu există şi o altă 104a
realitate care, fără să fie unul şi acelaşi lucru cu imparul,
dar având o asemenea natură că niciodată imparul nu-i
lipseşte, trebuie totuşi să poarte mereu, alături de numele
ei propriu, şi pe acela al imparului? Este ceea ce eu zic că
se petrece cu triada şi cu multe altele. Dar să examinăm
numai triada. Eşti sau nu de părere că se cuvine ca mereu
să poarte numele său propriu şi pe acela al imparului, cu
toate că imparul nu se identifică cu triada? De altfel asta
este natura nu numai a triadei, ci şi a pentadei şi a întregii
jumătăţi a numerelor[279]; că, fără să fie identic cu imparul, b
fiecare dintre ele este veşnic impar. La fel şi cu diada, cu
tetrada, cu tot restul celeilalte serii a numerelor: fără să fie
identic cu parul, fiecare dintre ele este veşnic par. Eşti de
acord sau nu?

CEBES Fireşte, cum altfel!

SOCRATE Atunci să fii atent la ce vreau eu acuma să-ți arăt[280]. Şi anume, în chip vădit, nu numai primele noastre contrarii se exclud reciproc, ci şi toate realitățile câte, nefiindu-şi ele însele reciproc contrarii, au înlăuntrul lor contrariile, astfel încât şi ele se arată inaccesibile caracterului contrar celui pe care îl conțin şi, la apariția lui, ori
c pier, ori se retrag. Oare nu vom declara că triada, decât să consimtă ea a deveni, rămânând triadă, un număr par, ar fi în stare mai degrabă să îndure orişice, chiar moartea?

CEBES Chiar aşa.

SOCRATE Şi totuşi diada nu este contrariul triadei.

CEBES Nu, desigur.

SOCRATE Deci nu numai formele contrare nu suportă să se apropie una de alta, ci există şi alte realități care nu suportă înfruntarea contrariilor.

CEBES Nimic mai adevărat.

SOCRATE N-ai vrea atunci, dacă vom fi în stare, să determinăm natura acestor realități?

CEBES Din toată inima.

d SOCRATE Oare nu e cumva vorba, Cebes, de acele realități care, când se înstăpânesc pe un lucru, îl silesc nu numai să dobândească propria lor formă, ci şi forma a ceva care are veşnic un anumit contrariu?

CEBES Ce vrei să zici?

SOCRATE Ce am mai spus chiar adineauri şi tu ştii deja: că orice realitate pe care se înstăpâneşte caracterul triadei este, în chip necesar, nu numai trinitară, ci şi impară.

CEBES Nu poate fi altfel.

SOCRATE Ei bine, spunem noi, unei asemenea realități nu va putea niciodată să i se impună caracterul opus acelei forme care se realizează în realitatea respectivă[281].

CEBES Nu, de bună seamă.

SOCRATE Şi acest caracter care se realizează nu este imparul?

CEBES Ba el este.

SOCRATE Iar contrariul său nu este parul?

CEBES Ba da.

SOCRATE Astfel că niciodată caracterul parului nu va e
cuprinde triada.

CEBES De bună seamă niciodată.

SOCRATE Astfel că triadei îi este refuzată orice participare la par.

CEBES Orice participare.

SOCRATE Aşadar, triada este non-pară.

CEBES Da.

SOCRATE Propuneam, aşadar, să definim natura acelui fel de realități care, nefiind ele însele contrariile a ceva, totuşi nu sunt receptive la un contrariu. Astfel, în exemplul de acum, triada, care nu este contrarie parului şi totuşi nu-l acceptă, căci îl aduce în etern contrariul său; aşa cum e diada prin raport la impar şi focul prin raport la rece şi
foarte multe altele. Să vedem acum dacă accepți următoarea 105 a
determinare: nu numai contrariul nu este receptiv la contrariu, ci şi acea formă, indiferent care ar fi ea, care aduce un contrariu în orice obiect în care s-ar înscrie, acea formă nu va primi în ea contrariul a ceea ce a adus. De altfel n-ai decât să-ți reaminteşti (căci nu se află nici un rău în a auzi acelaşi lucru de mai multe ori): pentada nu va admite

niciodată parul, nici decada, dublul pentadei, imparul. De
altfel dublul însuşi este şi el, la rândul lui, contrariul a ceva,
dar nu va primi nici caracterul imparului. Şi de asemenea
nici tripla jumătate [3/2], nici celelalte fracţii de acest fel,
b comportând adică jumătate, nu vor primi caracterul în-
tregului, aşa cum nu-l vor primi nici treimea [1/3] împreună
cu celelalte fracţii de felul ei. Cred că m-ai urmărit şi că eşti
de acord, nu?

CEBES Sunt cu totul de acord şi te urmăresc.

SOCRATE Şi acum întoarce-te la punctul nostru de
plecare şi răspunde-mi, fără să repeţi cuvintele cuprinse
în întrebarea mea, ci numai imitându-mă[282]. Iată despre ce
e vorba. Alături de răspunsul acela sigur despre care am
vorbit întâi, mi se vădeşte, în lumina spuselor noastre de
mai sus, încă o siguranţă. Să presupunem că m-ai întreba:
„Ce anume trebuie să existe în trup pentru a-l face cald?"
c Ei bine, eu nu-ţi voi mai da răspunsul acela sigur şi naiv
de mai-nainte: „Căldura", ci, în lumina celor mai adineauri
spuse, într-un chip mai subtil: „Focul"[283]. Tot aşa, dacă
m-ai întreba ce anume intră în trup pentru a-l face bolnav,
nu-ţi voi răspunde că boala, ci febra. Iar dacă este vorba
de ce anume face ca un număr să fie impar, nu-ţi voi
răspunde că imparul, ci monada; şi aşa mai departe. Spu-
ne-mi însă dacă, de pe acum, ai înţeles unde vreau să ajung.

CEBES Am înţeles prea bine.

SOCRATE Atunci răspunde-mi ce anume trebuie să
existe în trup pentru a-l face viu.

CEBES Sufletul[284].

d SOCRATE Aşa este mereu?

CEBES Dar cum altfel?

SOCRATE Prin urmare, pe orice lucru s-ar înstăpâni sufletul, el vine întotdeauna la el aducându-i viață?

CEBES Aşa vine.

SOCRATE Există oare sau nu există un contrariu al vieții?

CEBES Există.

SOCRATE Care?

CEBES Moartea.

SOCRATE Şi nu rezultă oare din ce am căzut mai înainte de acord că niciodată sufletul nu va primi în el contrariul a ceea ce-a adus?

CEBES Ba rezultă foarte clar.

SOCRATE Altă întrebare: cum am numit noi ceea ce nu admite în sine forma parului?

CEBES L-am numit ne-parul.

SOCRATE Dar ceea ce respinge justiția, dar ceea ce respinge cultura?

CEBES Ne-cultul şi ne-dreptul. e

SOCRATE Bine. Dar ceea ce exclude moartea, pe acela cum l-am numit?

CEBES Ne-muritorul.

SOCRATE Sufletul nu primeşte în sine moartea, aşadar?

CEBES Nu, n-o primeşte.

SOCRATE Deci sufletul este ne-muritor?

CEBES Ne-muritor.

SOCRATE Bine deci. Crezi că putem să considerăm asta drept dovedit?

CEBES Pe deplin dovedit, Socrate.

SOCRATE Altceva acuma, Cebes. Dacă s-ar dovedi că, în mod necesar, ne-parul e indestructibil, nu ar decurge
106a că şi triada e indestructibilă?

CEBES Altfel nu se poate.

SOCRATE Şi dacă s-ar dovedi că şi ne-caldul e în chip necesar indestructibil, oare când cineva ar aduce căldură asupra zăpezii zăpada n-ar reuşi să scape, salvându-şi netopită esenţa? Căci n-ar putea nici să piară, nici să rămână locului, pentru a primi în ea căldura.

CEBES E adevărat.

SOCRATE Şi de asemenea, socot, dacă s-ar dovedi că ne-refrigerabilul este indestructibil, atuncea niciodată, când recele ar veni asupra focului, focul nu s-ar stinge şi nu ar pieri, ci s-ar feri, rămânând teafăr.

CEBES Nu ar putea fi altfel.

SOCRATE Dacă-i aşa, atunci nu suntem constrânşi să
b spunem acelaşi lucru despre ne-muritori? Dacă ne-muritorul este şi el indestructibil, atunci este cu neputinţă ca, la venirea morţii, sufletul să piară. Căci niciodată, potrivit celor spuse, sufletul nu ar primi moartea în el şi niciodată nu va fi un suflet mort. Aşa cum triada, ziceam noi, nu va fi niciodată pară, aşa cum nu poate să fie par imparul, şi nici focul rece, şi nici rece căldura din foc.

□Dar□, va obiecta cineva, □ce opreşte imparul „ evitând, aşa cum am căzut de acord, să devină par „ ce îl
c opreşte să piară şi să-i ia locul parul?□În faţa unei asemenea obiecţii nu am avea cum să ripostăm că imparul nu piere. Căci, într-adevăr, ne-parul nu este indestructibil. Altminteri, dacă am fi admis indestructibilitatea ne-parului, ne-ar fi fost uşor să susţinem că, la apropierea parului, imparul

şi triada pleacă şi se duc. Şi am fi susţinut acelaşi lucru cu privire la foc şi la cald şi cu privire la tot restul. Nu crezi şi tu aşa?

CEBES Ba cred întocmai.

SOCRATE Atuncea hai să revenim acum la cazul ne-muritorului. Dacă admitem că şi el este indestructibil, d
atunci sufletul nu ar mai fi doar ne-muritor, ci şi indestructibil. Deci nu ne împăcăm cu asta, ne trebuie altă argumentaţie!

CEBES Ba, câtă vreme de asta e vorba, nu ne trebuie deloc[285]. Căci ar fi greu de tot să găsim o realitate care să fie rebelă nimicirii câtă vreme ne-muritorul, care este veşnic, ar fi supus ei![286]

SOCRATE Oricum, cât priveşte divinul, şi forma însăşi a vieţii, şi orice altă realitate s-ar mai dovedi nemuritoare, toată lumea ar putea cădea de acord că ele nu pier niciodată.

CEBES O, da, oamenii toţi şi, încă mai deplin, şi zeii „ sunt convins.

SOCRATE Şi de vreme ce ne-muritorul este şi indes-
tructibil, cum ar putea fi sufletul altfel decât şi el indes- e
tructibil, fiind ne-muritor?

CEBES Altfel nu poate fi.

SOCRATE Şi atunci, când asupra omului soseşte moartea, ceea ce moare, putem crede, e ceea ce este în el muritor; iar nemuritorul din el, teafăr şi neatins de nimicire, pleacă şi se îndepărtează, lăsându-i morţii locul său.

CEBES Aşa se arată a fi.

SOCRATE Aşadar, dragă Cebes, sufletul, mai mult de- 107a
cât orice altceva, este nemuritor şi indestructibil. Iar sufletele noastre cu adevărat vor exista, în casele lui Hades[287].

CEBES În ce mă priveşte, Socrate, nu am nimic de adăugat la acestea şi nici vreo pricină de a nu fi pe deplin convins de raţionamentele tale. Dar dacă Simmias sau altul au ceva de spus, ar face bine să nu tacă. Căci altă dată când ar mai putea vreunul dintre noi, dornic de asta, să spună sau să audă ceva cu privire la ce discutăm noi acum? Pentru care prilej ar mai putea amâna? Eu altul nu mai ştiu.

SIMMIAS Nu, nici eu, în lumina celor spuse, nu am vreo pricină de a nu fi convins. Însă măreţia subiectului pe care îl tratăm şi puţina cinstire în care ţin slăbiciunea
b omenească mă silesc să păstrez, în sinea mea, o urmă de neîncredere în cele susţinute aici.

SOCRATE Şi bine faci, iubitul meu Simmias, nu numai în ce priveşte deducţiile noastre, ci şi, în special, în ce priveşte ipotezele de la care am pornit. Oricât de credibile vi s-ar părea ele, totuşi e bine să le supuneţi unui examen şi mai riguros. Astfel că, după ce le veţi fi cântărit în chip mulţumitor, veţi urma, bănuiesc, şirul raţionamentelor atât de departe cât stă în putinţă omului să le urmeze. Şi, dacă rezultatul vă va da o certitudine, cercetarea voastră se va fi încheiat[288].

SIMMIAS Aşa este.

SOCRATE Totuşi, prieteni, este un lucru asupra căruia cred că merită să reflectăm acum cu toţii[289]. Dacă sufletul
c este într-adevăr nemuritor, se cere ca el să fie îngrijit ţinând seamă nu numai de acest răstimp pe care îl numim viaţă, ci de întreaga întindere a timpului. Căci a nu-i acorda această îngrijire poate să pară acum o primejdie cumplită. Într-adevăr, dacă moartea ar însemna despărţirea de tot şi de toate, ce noroc ar fi pentru cei răi ca, odată morţi şi

despărţiţi de trup, să se despartă, cu relele lor cu tot, şi
de suflet! Dar în clipa în care sufletul se arată ca fiind
nemuritor, nu se mai află pentru el nici o altă scăpare şi
nici o altă mântuire decât în strădania de a deveni cât mai d
bun şi cât mai înţelept[290]. Căci, coborând la Hades, sufletul
duce cu el numai atâta: cultura lui întru bine şi felul în care
s-a purtat în viaţă[291]. Şi, conform unei tradiţii[292], nimic mai
mult decât acestea, cum au fost, nu-i este mai prielnic sau
mai dăunător celui plecat din viaţă, încă de la sosirea lui
în lumea de dincolo. Iar tradiţia aceasta, iată, v-o împăr-
tăşesc.

Încă din timpul vieţii, fiecărui om îi este hărăzit un
daimon care, după ce omul a murit, are în seamă să-l ducă
spre locul obştesc de judecată, undeva[293]. După ce sunt
judecaţi, acelaşi daimon are sarcina să îi călăuzească pe toţi
cei veniţi de aici, fiecare pe al lui, la Hades[294]. Iar, după e
ce au avut acolo parte de ce trebuia să aibă parte şi după
ce-au zăbovit acolo timpul cuvenit, o altă călăuză îi aduce
din nou aici[295]. Lucrurile acestea se petrec însă în multe
şi lungi întoarceri ale timpului[296].

Dar călătoria pe celălalt tărâm nu este aşa cum zice
Telephos al lui Eschil, pentru care simplă e calea ce duce 108 a
la Hades[297]. Mie însă nu îmi pare nici simplă, nici una
singură. Dacă ar fi aşa, la ce-ar mai fi nevoie de călăuze:
cine s-ar putea rătăci în vreun loc al aceluiaşi drum? Se pare
însă, dimpotrivă, că are nenumărate răspântii şi răscruci.
Judec aşa întemeindu-mă pe riturile şi pe obiceiurile de
aici, din lumea noastră. Iar pe această cale sufletul cum-
pătat şi înţelept se lasă cu supunere călăuzit, conştient de
ce se petrece cu el. Dimpotrivă, cel pe care patimile sale îl

leagă de trup, acela despre care spuneam înainte că s-a lăsat
b îndelung robit de trup şi de lumea vizibilă, sufletul acela doar cu greu şi cu sila se lasă dus pe drumul său de către daimonul lui hărăzit, şi numai după multe împotriviri şi suferințe[298]. Şi apoi, după ce ajunge acolo unde sunt şi celelalte, sufletul nepurificat şi care-a săvârşit lucruri cum ar fi participarea la omoruri vinovate sau la alte fapte din aceeaşi stirpe cu acestea şi comise de suflete din aceeaşi stirpe, de sufletul acesta toți se feresc şi se îndepărtează, nimeni nu vrea nici să-i țină tovărăşie pe drum, nici să-l călăuzească. Şi astfel el rătăceşte singuratic, pradă tuturor
c nedumeririlor, până la împlinirea unor timpuri la sorocul cărora, în virtutea unei necesități, este dus în lăcaşul ce i se cuvine. În schimb, sufletul care şi-a petrecut viața în curățenie şi cumpătare şi care a găsit acolo zei însoțitori şi călăuzitori este deja statornicit în locul care-i revine după merit[299].

Acele regiuni ale Pământului sunt de altfel multe şi minunate, căci Pământul nu este, nici ca alcătuire, nici ca mărime, aşa cum îl înfățişează cei care obişnuiesc să trateze despre el. Aşa am fost încredințat de cineva[300].

d SIMMIAS Ce anume vrei să spui, Socrate? Şi eu am auzit şi ştiu multe despre Pământ, dar nu acestea de care te-ai lăsat tu convins. Aş fi bucuros să le aud.

SOCRATE Dar cum de nu, dragă Simmias, doar n-am nevoie de cine ştie ce minune a lui Glaucos[301] ca să ți le pot înfățişa. Ce mi se pare însă mai anevoios decât însăşi săvârşirea minunii lui Glaucos este să dovedesc că sunt şi adevărate! Nici nu mă prea văd în stare, nici, chiar dacă aş fi, nu cred că, față de cât de mare este subiectul, mi-ar

mai ajunge atâta cât mai am de trăit. În schimb, nimic nu e
mă împiedică să vă spun cum sunt eu încredinţat că arată Pământul şi care sunt tărâmurile sale.

SIMMIAS Ajunge şi atât.

SOCRATE Ei bine, convingerea mea este, în primul rând, că, dacă Pământul se află în centrul lumii şi este
rotund, atunci el nu are nevoie, ca să nu cadă, nici de aer, 109a
nici de vreo altă asemenea constrângere. Ca să-l reţină, suficient este faptul că, în toate direcţiile sale, cerul este identic cu sine însuşi; precum şi propria stare de echilibru a Pământului. Căci un obiect echilibrat aşezat în centrul unui mediu omogen nu are cum să se deplaseze, nici cu mult, nici cu puţin, în nici o direcţie: aflându-se într-o stare de indiferenţă, va rămâne neclintit. Din ce cred eu, acesta este primul punct.

SIMMIAS Este o convingere întemeiată.

SOCRATE Şi acum al doilea punct. Eu cred că Pămân-
tul este uriaş şi că noi, cei care locuim în jurul mării dintre b
Coloanele lui Heracles şi Phasis[302], ocupăm din el numai o mică parte, ca nişte furnici, ca nişte broaşte în jurul unei bălţi; în alte locuri alţi oameni, mulţi alţi oameni, locuiesc multe alte regiuni la fel cu a noastră. Căci pretutindeni pe întinderea rotundă a Pământului există un mare număr de cavităţi de toate formele şi mărimile în care s-au adunat apă, aburi şi aer[303]. Dar adevăratul Pământ este pur[304] şi se află în cuprinderea pură a cerului, acolo unde se află şi
astrele, în regiunea numită de cosmografi „eter”. Iar ma- c
teriile de care am vorbit, apa, aburii, aerul, nu sunt decât o drojdie a acestui eter, o drojdie fluidă care se adună veşnic în văile adânci ale Pământului. Astfel că noi, care sălăşluim

în ele, nu ştim care e adevărul şi ne închipuim că ne aflăm undeva sus, la suprafaţă. Întocmai ca un locuitor al hăului mării care ar crede că trăieşte la suprafaţa ei şi şi-ar închipui, desluşind prin ape Soarele şi celelalte astre, că marea este cerul lui. Să ne închipuim că, fiind o fiinţă înceată şi
d neputincioasă, el niciodată n-a ajuns la suprafaţa mării pentru ca, ieşind din ea şi înălţându-şi capul deasupră-i, să vadă tărâmul de aici, să vadă cu cât este mai pur şi mai frumos decât patria lui; şi că nici n-a auzit vreodată de la altul care să îl fi văzut. Aşa şi noi. Locuind într-una din scobiturile Pământului, credem că ne aflăm pe suprafaţa lui şi-i zicem aerului „cer”, ca şi când el ar fi chiar cerul străbătut de astre. Şi, tot la fel, fiind noi neputernici şi
e nesprinteni, nu ne aflăm în stare să răzbim până la marginile din urmă ale aerului. Însă, dacă unul dintre noi ar putea merge până acolo sau dacă, crescându-i aripi, ar zbura până acolo şi ar scoate capul deasupra, ar vedea „ aşa cum peştii de la noi, scoţând capul din apă, văd cele de aici „ da, ar vedea şi el ce este în lumea aceea. Şi dacă felul în care suntem făcuţi ne-ar da puterea să îndurăm priveliştea aceea, atuncea ne-am da seama că acela este cerul cel adevărat şi
110 a adevărata lumină şi cu adevărat Pământul. Căci Pământul unde ne aflăm şi stâncile lui şi toate câte sunt aici sunt alterate şi mâncate, aşa cum sunt, de apele sărate, lucrurile mării. Acolo, în mare, nu creşte nimica vrednic de luare-aminte, nimic despre care să putem spune că e împlinit: scorburi de stânci, nisipuri, un noian de tină şi, unde se îmbină cu pământul, lagune mlăştinoase. Nimic, absolut nimic care să sufere asemănare cu frumuseţile din lumea
b noastră. După cum, la rândul lor, acelea din înalt ar arăta

şi ele, în comparaţie cu ale noastre, nespus mai frumoase. Nu ştiu dacă se cade să dezvolt acum un mit[305], dar cred că merită să ascultaţi, Simmias, cum sunt cele ce se află la suprafaţa Pământului, sub cer.

SIMMIAS O, dar am fi fericiţi, Socrate, să ascultăm mitul acesta.

SOCRATE Ei bine, dragul meu, iată ce-am auzit. Întâi
că, văzut de sus, Pământul este multicolor şi seamănă cu
acele mingi făcute din douăsprezece bucăţi de piele colorate
diferit[306]; are şi el culori bine distincte, despre care culorile c
folosite la noi de pictori pot da o anumită idee. Acolo sus
întregul Pământ este făcut din astfel de culori, ba încă mult
mai strălucitoare şi mai pure: aici e purpuriu şi de o fru-
museţe uimitoare, acolo auriu, dincolo, cât e alb, este mai
alb decât e creta şi decât zăpada; şi celelalte culori intră de
asemenea în alcătuirea lui, ba încă mai multe şi mai fru-
moase decât ne-a fost dat nouă să vedem. Şi chiar cavităţile
Pământului, acelea despre care am vorbit, pline cum sunt
de apă şi de aer, se arată şi ele ca având un fel de culoare,
aşa cum strălucesc prin întinderea pestriţă a celorlalte d
culori, astfel că Pământul se înfăţişează în ansamblu ca o
singură suprafaţă neîntrerupt şi bogat colorată. Iar pe acest
Pământ, făcut aşa, tot ce creşte este de o frumuseţe analoa-
gă: copacii, florile, roadele. Şi tot aşa şi munţii; iar pietrele
au, în aceeaşi proporţie, o frumuseţe mai mare a lustrului,
a transparenţei, a culorilor. Din toate acestea, pietrele de
la noi, cele care ne plac atât de mult, sardoniile, iaspurile,
smaraldele şi toate celelalte sunt doar ţăndări. Acolo, în
depărtarea aceea, toate sunt ca pietrele noastre de preţ, dar e
încă mai frumoase decât ele. Pricina stă în faptul că pietrele

acelea sunt nepângărite, nu sunt, ca cele de la noi, roase de sărătură şi corupte de putreziciunea pe care o aduc toate câte se revarsă aici, aducând cu ele, pietrelor şi Pământului deopotrivă, vieţuitoarelor şi plantelor, urâţenie şi boli. Pământul cel adevărat se bucură de toate aceste podoabe nestemate, nu mai puţin decât de aur, de argint, de toate
111 a câte sunt frumoase. Şi toate acestea, nenumărate şi măreţe şi risipite pretutindeni, sunt la lumină prin însăşi firea lor, neascunse, alcătuind o privelişte vrednică de ochii unor fiinţe fericite.

Se află acolo şi un mare număr de fiinţe, îndeosebi oameni. Unii locuiesc în mijlocul uscatului, alţii, aşa cum noi trăim la marginea mării, trăiesc la marginea aerului, alţii s-au aşezat, în vecinătatea uscatului, pe insule înconjurate de aer. Pe scurt, ceea ce este apa şi marea pentru noi şi pentru nevoile noastre e aerul pentru cei de acolo. Iar
b ce este pentru noi aerul este pentru ei eterul. Clima lor este atât de temperată, încât ei nu suferă de boli şi au o viaţă mult mai lungă decât cei de aici. Iar vederea, auzul, cugetul şi toate celelalte facultăţi ale lor le întrec pe ale noastre cu atât cu cât aerul întrece în puritate apa şi eterul aerul. Şi au şi ei crânguri ale zeilor şi temple în care zeii locuiesc cu adevărat şi oracole şi profeţii, precum şi înfăţişări nemijlocite
c ale zeilor, cărora şi ei li se înfăţişează deopotrivă[307]. Şi oamenii aceia văd Soarele, Luna şi stelele aşa cum sunt ele cu adevărat[308]. Iar la toate acestea se adaugă tot ce-i mai trebuie unei depline fericiri.

Aceasta este, în întregul ei, natura Pământului şi ce-l înconjoară. Cât despre regiunile interioare ale Pământului, ele sunt numeroase şi se află pretutindeni în jurul lui,

corespunzând fiecare uneia din cavități. Dintre acestea,
unele sunt mai adânci şi mai deschise decât cea în care trăim d
noi; altele, tot mai adânci, au deschizătura hăului lor mai îngustă; altele în sfârşit sunt mai puțin adânci decât a noastră, dar mai largi. La fund, în pământ, toate aceste văi comunică între ele, în numeroase locuri, prin găuri, unele mai înguste, altele mai largi, şi au între ele căi de trecere. De aici prisosul de apă curge dintr-una în alta, ca în nişte vase de amestec; şi râuri de o lungime nemăsurată, cu ape care calde, care reci, ce curg veşnic pe sub pământ; şi mult foc, şi lungi râuri de foc; şi numeroase râuri de noroi lichid, unele mai limpezi, altele mai nămoloase, semănând cu ceea ce sunt, în Sicilia, râurile de noroi care curg înaintea
lavei şi, după aceea, râurile de lavă. De acestea se umplu e
toate regiunile subpământene, fiecare după cum, de fiecare dată, are loc sensul curentului; iar toate aceste mişcări de creştere şi de scădere se datorează unui fel de oscilație care se produce în interiorul Pământului, oscilație care rezultă dintr-un fenomen ca cel pe care urmează să-l descriu.

Printre hăurile Pământului există unul îndeosebi care
este cel mai mare şi care străbate întregul adânc al Pământului, 112 a
cel despre care vorbeşte Homer atunci când spune:

Foarte departe-n pământ, acolo unde se află
Hăul cel mai adânc[309],

acela căruia şi el, în alte locuri, şi alți poeți îi dau numele de Tartar. Către acest hău se adună curgerea tuturor râurilor şi din el se întorc, fiecare dobândindu-şi caracterul propriu după natura terenului pe care îl străbate. Iar cauza care face

ca acolo să fie şi obârşia, şi capătul a tot ce curge este faptul
că această masă lichidă nu găseşte acolo un loc în care să
b se poată stabiliza; de aici oscilația şi clocotul lichidului care
urcă şi coboară. Aceleaşi mişcări le face în juru-i aerul şi
suflul său: întovărăşeşte valul şi în drumul său spre acele
regiuni ale Pământului, şi când se întoarce aici înapoi;
este ca atunci când respirăm şi suflul e mereu în mişcare,
expirat şi inspirat; aşa şi acolo, suflul de aer, oscilând cu
c masa lichidă, produce, şi intrând şi ieşind, vânturi cumplite
şi uriaşe[310]. Când valul se retrage către regiunile pe care le
numim inferioare, el străbate Pământul şi atinge, um-
plându-le, ținutul fluviilor subterane; ceva asemănător
cu irigarea. Invers, când valul părăseşte adâncul şi urcă
năvalnic încoace, inundate sunt meleagurile noastre. Iar
plinul de ape se scurge prin canalele de trecere şi prin pă-
mânt; şi fiecare vână, ajungând în regiunile unde o duce
mersul ei, dă naştere la mări şi lacuri, la râuri şi izvoare.
Apoi apele părăsesc din nou părțile noastre şi se cufundă
d sub pământ şi, după un număr mai mare sau mai mic de
mai scurte ori mai lungi ocoluri, se aruncă în Tartar. Uneori
ajung la un punct aşezat mult mai jos decât cel unde s-a
produs irigația, alteori doar puțin mai jos, fapt este că
intrarea apelor se face întotdeauna mai jos decât ieşirea.
Anumite râuri se întorc într-un punct opus celui de unde
au țâşnit, altele de aceeaşi parte. Există şi unele care fac
un circuit complet, înfăşurându-se o dată sau de mai multe
ori în jurul Pământului, ca nişte şerpi, coborând astfel cât
mai jos cu putință înainte de a se azvârli în abis. Totuşi,
e fie într-un sens, fie într-altul, coborârea nu se poate face
decât până la centru, dincolo de el niciodată, căci partea

Pământului care se află de o parte şi de alta a centrului este, pentru amândouă valurile, punctul de plecare al unui urcuş.

Există asemenea râuri în mare număr, lungi, felurite. Între ele se disting cu precădere patru. Cel mai mare şi cel al cărui curs descrie cercul cel mai din afară este cel numit Ocean[311]. Față în față cu Oceanul şi curgând în sens invers este Aheronul, care străbate nişte regiuni pustii,
dar curge mai ales sub pământ, ajungând în lacul Aheru- 113 a
sias. Acolo sosesc sufletele celei mai mari părți a celor morți şi acolo rămân atâta cât le este sorocit, unele mai mult, altele mai puțin, până când sunt trimise iarăşi spre alte naşteri în ființe vii. Un al treilea râu izvorăşte la mijloc între primele două şi, chiar în apropierea locului unde izvorăşte, cade într-un spațiu vast, ars de un foc uriaş, şi formează acolo un lac, mai mare decât marea ținuturilor noastre, în
care clocotesc apă şi noroi. De acolo cursul lui tulbure şi b
noroios începe să descrie un cerc atingând diferite puncte şi în special marginile lacului Aherusias, însă fără să-şi amestece apele cu el[312]. Apoi, după ce dă numeroase ocoluri sub pământ, se azvârle într-o parte mai joasă a Tartarului. Acesta este râul numit Pyriphlegethon, din ale cărui lave țâşnesc fragmente ici şi colo, în punctele unde râul atinge, pe dedesubt, pământul. Față în față cu Pyriphlegethon se află al patrulea râu, care ajunge întâi într-o regiune care este, din cât se spune, de o cumplită sălbăticie şi în întregime de un albastru întunecat, regiune numită stygiană; de altfel
acest râu formează lacul Styx, în care se varsă după ce, c
trecând prin ținutul acela, apele lui au dobândit proprietăți redutabile[313]. Apoi se cufundă în pământ şi curge circular în sens contrar Pyriphlegethonului, în calea căruia iese

de partea cealaltă a lacului Aherusias. Nici apele lui nu se amestecă cu alte ape; şi el, după un curs circular, se aruncă în Tartar de partea opusă Pyriphlegethonului. Din câte spun poeții, numele acestui râu este Cocytos[314]. Aceasta este alcătuirea naturală a acestor ținuturi.

d După ce morții au ajuns în locurile unde a fost adus fiecare de daimonul său, ei sunt judecați, atât cei care au avut o viață frumoasă şi sfântă, cât şi ceilalți.

Cei care se socoteşte că au dus o viață mijlocie pleacă mai departe, pe Aheron, în bărci hărăzite lor, cu care ajung până la lac. Şi rămân să locuiască acolo şi să se purifice, ispăşindu-şi vinile, câte le-au avut, prin pedepse care le aduc dezlegarea şi primind, în schimbul faptelor lor bune, răsplățile meritate de fiecare.

e Alții însă, văzându-se mărimea păcatelor lor, sunt socotiți fără leac. E vorba de cei care au comis repetate şi grave furturi în temple, sau multe omoruri fără îndreptățire şi lege, sau orice alte crime de acest fel. Potrivit soartei ce li se cuvine, aceştia sunt azvârliți în Tartar[315], de unde nu mai ies niciodată[316].

Alții, ale căror greşeli sunt considerate grave, dar nu ireparabile: oameni care, sub imperiul mâniei, au uzat de violență față de tatăl sau de mama lor, dar s-au căit apoi cât
114a au trăit; ori alții care, în condiții analoge, au săvârşit un omor[317]; aceştia, şi ei, sunt supuşi necesității de a fi aruncați în Tartar, unde rămân timpul cuvenit, după care îi azvârlă afară de acolo, pe unii, pe ucigaşi, valurile Cocytosului, pe ceilalți, cei ce şi-au brutalizat părinții, valurile Pyriphlegethonului, care îi poartă, şi pe unii, şi pe alții, până la lacul Aherusias, unde încep să strige şi să cheme, unii pe cei pe

care i-au ucis, alții pe cei asupra cărora au ridicat mâna: îi
cheamă, îi imploră, îi roagă să-i lase să treacă pe lac, să-i
primească la ei. Dacă izbutesc să-i înduplece, trec şi su- b
ferințele lor încetează; dacă nu, sunt iarăşi duşi în Tartar
şi de acolo iar aduşi de râuri şi nu scapă de aceste pătimiri
până nu izbutesc să-şi înduplece victimele. Căci aceasta e
pedeapsa hotărâtă pentru ei de judecători[318].

Cât despre cei a căror viață a fost recunoscută de o
deosebită sfințenie, aceştia sunt lăsați slobozi să plece, ca
dintr-o închisoare, din locurile subpământene şi se duc sus,
în sălaşurile cele pure, statornicindu-se deasupra, în înaltul c
pământului. Şi, printre aceştia, cei care s-au purificat în-
deajuns prin filozofie trăiesc în eternitate total desfăcuți de
trup şi ajung la lăcaşuri şi mai frumoase, pe care nu mi-ar
fi uşor să le descriu[319], ca să nu mai vorbesc că nu mă iartă
timpul.

Aşadar, iată, dragul meu Simmias. Dacă ținem seamă de
cele arătate, trebuie să facem tot ce ne stă în putință pentru
a ne împărtăşi, cât suntem în viață, din virtute şi întelep-
ciune. Frumoasă e răsplata, iar speranța mare. Fireşte, nu
se cade ca un om cu bun-simț să se înverşuneze în a susține d
că lucrurile stau întocmai aşa cum le-am înfățişat eu. Dar
ceea ce se cuvine să susțin cu toată dârzenia este că, de
vreme ce sufletul, nu-ncape îndoială, e nemuritor, soarta
şi sălaşurile lui vor fi cam aşa cum am spus. Crezând asta,
cred că merită să îți asumi oarecare risc. Căci e un risc
frumos şi tot ce ține de el trebuie să ni-l repetăm ca pe o
incantație. Iată de ce zăbovesc de atâta vreme asupra mitu-
lui[320]. În orice caz, ținând seamă de acestea, omul care, e
de-a lungul vieții, şi-a luat rămas-bun de la plăcerile şi de

la podoabele trupului, pe care le socotea străine de el şi dăunătoare, omul care, dimpotrivă, şi-a dat toată silința să învețe ceva, care, în loc de podoabe străine, a vrut pentru
115 a sufletul său podoabele sale adevărate: cumpătarea şi dreptatea, curajul, libertatea şi adevărul, omul acesta trebuie să aibă încredere în soarta sufletului[321]. El aşteaptă astfel pregătit, gata să pornească pe drumul către Hades îndată ce o să-l cheme soarta. Voi, Simmias, Cebes, ceilalți, voi, fireşte, veți porni şi voi cândva, fiecare, pe acest drum, dar nu acum. (*Apoi, cu o bruscă schimbare de ton*)

Cât despre mine, iată, ceasul a venit şi, cum ar zice un erou de tragedie[322], soarta mea mă cheamă. Mai e foarte puțin şi trebuie să merg să îmi fac baia: cred că e mai bine ca, înainte de a bea otrava, să mă spăl, să nu mai dau femeilor de lucru cu spălarea unui leş[323].

b CRITON Fie cum zici, Socrate, spune însă ce anume dispoziții laşi, acestora sau mie, cu privire la copiii tăi sau la orice altceva. Ce să facem oare ca să-ți fie în măsura cea mai mare de folos?

SOCRATE Nu vreau să faceți decât ceea ce v-am spus mereu, nimica altceva: să aveți grijă de voi înşivă. Şi atunci totul va fi bine şi pentru mine, şi pentru-ai mei, şi pentru voi, chiar dacă acuma nu făgăduiți nimic. Dimpotrivă, dacă nu aveți grijă de voi, dacă nu veți voi să trăiți mergând pas cu pas pe urmele celor vorbite de noi şi altădată, şi acum, atunci oricâte şi oricât de tari făgăduințe ați face acum,
c ele vor fi zadarnice[324].

CRITON Desigur, ne vom strădui din răsputeri să facem cum spui tu. Am vrea însă să ştim şi cum ai vrea să te înmormântăm.

SOCRATE Întocmai cum doriți. Fireşte însă, numai
dacă izbutiți să mă prindeți, dacă nu vă scap[325]. (*Spunând asta,
începu să râdă potolit şi, întorcându-se spre noi, adăugă*) Nu
reuşesc cu nici un chip să îl conving pe Criton că eu, Socrate,
sunt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă
să păstreze bunul şir al celor spuse. Pentru el, Socrate este
însă cel pe care o să-l vadă peste-un ceas ca pe un trup fără
viață şi despre care, iată-l, mă întreabă cum anume să-l d
îngroape. Iar ceea ce m-am ostenit să vă înfățişez pe larg
acum, că, după ce voi bea otrava, nu voi mai fi aicea, lângă
voi, ci voi pleca spre acele neştiute bucurii ale preafericiților,
acestea toate el le socoteşte vorbe spuse doar aşa, ca să vă
liniştesc pe voi şi totodată să mă liniştesc pe mine. Astfel
că vă rog să fiți chezaşi față de Criton tocmai pe dos decât
se gândea să fie el chezaş înaintea judecătorilor mei. El
afirma, sub jurământ, că n-o să plec[326]; voi, tot sub jurământ,
încredințați-l că, odată mort, n-am să rămân aici, că voi
pleca. Poate aşa lui Criton o să-i fie mai uşor când o să vadă e
trupul meu ori ars, ori îngropat şi n-are să se supere prea
tare la gândul că îndur chinuri cumplite, nici nu va spune,
în cursul funeraliilor, că pe Socrate îl expune, pe Socrate
îl petrece, pe Socrate îl îngroapă. Căci, să ştii bine, Criton,
bunul meu, reaua folosire a cuvintelor nu este numai o
greşeală de limbă, ci şi un chip de a face rău sufletelor.
Aşa că tu să fii voios, să-ți spui că nu pe mine mă îngropi,
ci numai trupul meu, şi să-l îngropi cum ți-o plăcea ție mai 116 a
mult şi cum vei socoti mai potrivit cu obiceiul.

*După acestea Socrate s-a ridicat şi a trecut în altă încăpere,
să se spele. Criton l-a urmat, spunându-ne să aşteptăm acolo.*

Şi am aşteptat, vorbind între noi despre ce auzisem, cântărind iarăşi gânduri şi, din când în când, căindu-ne pentru câtă nenorocire putuse să se-abată peste noi, socotind că pierdem nimica mai puţin decât un tată şi că de-acuma înainte ne vom petrece zilele orfani.

b *Socrate, dincolo, şi-a făcut baia, apoi i-au fost aduşi copiii (avea doi băieţi încă mici şi unul mai mare), au venit femeile din familie şi, în prezenţa lui Criton, a stat cu ele de vorbă şi le-a făcut ce recomandări avea să le facă, apoi le-a spus să se retragă, împreună cu copiii, iar el s-a întors între noi.*

Lipsise mult şi soarele era acum aproape de apus. Socrate, îmbăiat, se aşeză, dar n-a apucat bine să schimbe câteva vorbe cu noi că slujitorul Celor Unsprezece s-a şi înfăţişat la el.

c SLUJITORUL Măcar de tine nu voi avea să mă plâng, ca de alţii care, când vin să le aduc otrava, căci aşa este porunca, se mânie pe mine şi mă umplu de blesteme. Tu însă, am văzut eu bine în toată vremea asta, eşti, dintre toţi câţi au venit aici, omul cel mai generos şi mai blând şi mai nobil. Sunt încredinţat că nici în clipa asta nu pe mine te vei supăra, ci pe aceia care te-au adus aici. Şi-acuma, rămas-bun, doar înţelegi ce veste îţi aduc. Şi încearcă să înduri ce ai de în-
d durat cât poţi mai bine. (*Şi, podidit de plâns, s-a-ntors să iasă.*)

SOCRATE (*ridicând ochii spre el*) Şi ţie, rămas-bun[327]. Vom face precum zici. (*Şi, adresându-ni-se nouă:*) Ce om cu frumoase purtări! Tot timpul cât am stat aici a venit pe la mine şi câteodată stătea de vorbă cu mine, ca omul minunat care se află; iar acum, cu câtă generozitate varsă lacrimi pentru mine! Dar, haide, Criton, să-i dăm ascultare. Dacă este pregătită, să aducă cineva otrava. Iar de nu, s-o pregătească cel ce are grija asta.

CRITON Stai, Socrate, din câte văd, Soarele încă lu- e
minează munții. Iară, din câte ştiu, unii au băut otrava mul-
tă vreme după ce li s-a spus s-o facă şi încă după ce-au
mâncat şi au băut îmbelşugat sau chiar s-au bucurat de
dragostea pe care mai doreau s-o facă. Hai, nu da zor, e încă
timp destul.

SOCRATE Este firesc ca cei de care spui să fi făcut toate
acestea, închipuindu-şi că se-aleg cu vreun folos, iar dacă
eu nu am să fac nimic din toate astea este de asemenea fi-
resc, de vreme ce socot că n-am nimic de câştigat luând 117a
otrava câteva clipe mai târziu. Cel mult ca să mă simt, în
propriii mei ochi, ridicol, că mă agăț aşa de viață, zgârcin-
du-mă cu ceva care de fapt s-a isprăvit. Haide, ascultă-mă
şi fă ce te-am rugat!

La acestea, Criton a făcut un semn către un slujitor care-i stătea în preajmă, iar acesta ieşi şi, zăbovind o vreme, se întoarse cu cel care urma să dea otrava. O aducea, pregătită, într-o cupă.

SOCRATE Ei bine, dragul meu, tu te pricepi la treaba asta, spune-mi ce să fac.

SLUJITORUL Nimic alta decât să bei şi după aceea să
te plimbi până ce ai să-ți simți picioarele îngreunate. Atunci b
întinde-te, iar ce urmează vine de la sine.

Şi îi întinse lui Socrate cupa, care o luă. A luat-o, Echecrates, cu un calm perfect, fără nici un tremur, fără nici cea mai mică alterare a culorii sau a expresiei chipului, şi, țintuindu-l pe acela cam pe sub sprâncene, cu ştiuta lui privire ca de taur[328]:

SOCRATE Spune-mi, te rog, libațiuni se pot face sau nu din băutura asta?[329]

SLUJITORUL Noi pregătim numai atât cât credem că ajunge de băut.

c SOCRATE Înțeleg. Dar măcar e îngăduit „ şi este chiar o datorie „ să adresăm o rugăciune zeilor pentru buna noastră petrecere de aici în cealaltă lume. Asta îi rog şi fie ca aşa să se întâmple.

După cuvintele acestea, fără şovăială, fără stângăcie, fără tulburare, goli cupa.

Până în această clipă, cea mai mare parte dintre noi izbutisem să ne ținem, de bine, de rău, plânsul. Acuma însă, văzându-l că bea, că a băut, n-a mai fost chip. N-am fost în stare să mă stăpânesc nici eu, au prins să-mi curgă lacrimile valuri pe obraz. Acoperindu-mi fața, mă sleiam de plâns, dar nu-l plângeam pe el, nu, mă plângeam pe mine, nefericirea mea de a vedea că
d *pierd un prieten ca acela. Chiar mai curând ca mine, Criton, văzând că nu îşi poate ține lacrimile, s-a sculat să plece, iar Apolodor, care şi până atunci plânsese fără încetare, acuma începu să hohotească de durere şi mânie, în aşa hal că toți care ne aflam acolo am simțit că inima ni se zdrobeşte, în afară de Socrate.*

SOCRATE Ce purtare e aceasta, oameni de mirare! Şi eu care le-am gonit pe femei tocmai să nu ajungă să îşi piardă astfel firea. Căci eu aşa am învățat, că se cuvine să murim
e în reculegere şi pace[330]. Hai, liniştiți-vă, şi fiți stăpâni pe voi.

Când l-am auzit aşa, ne-am liniştit şi-am izbutit să ne oprim din plâns.

În acest timp Socrate se plimba, până l-am auzit spunând că simte o greutate în picioare[331]. Atuncea s-a întins pe spate, cum îl sfătuise omul. Iar acesta îi atingea din când în când picioarele, să vadă ce-i cu ele. Apoi i-a strâns cu putere degetele de la un picior, întrebându-l dacă simte. Socrate a răspuns că nu. După
118 a *aceea l-a strâns ceva mai sus, de pulpe, şi după-aceea tot mai sus, arătându-ne astfel cum se răcea mereu mai mult şi cum*

înțepenea. Continuând să îl atingă, ne-a explicat că, atunci când o să fie şi inima cuprinsă, va muri. Răceala îi ajunsese aproape până către mijloc, când Socrate, dezvelindu-şi fața un moment (căci şi-o acoperise), spuse vorbele acestea, care-au fost cele din urmă.

SOCRATE Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoş, vă rog să nu uitați să i-l dați[332].

CRITON Da, aşa vom face. Gândeşte-te, mai ai ceva de spus?

La întrebarea asta însă n-a mai fost răspuns. După câteva clipe l-a scuturat un fior şi paznicul i-a descoperit fața: privirea devenise fixă. Criton, văzându-l aşa, i-a închis gura şi ochii.

Aceasta fost-a, Echecrates, moartea prietenului nostru. Un om despre care putem spune fără şovăială că, dintre câți am cunoscut în vremea lui, a fost de bună seamă cel mai bun şi, îndeobşte, cel mai înțelept şi cel mai drept.

NOTE

1 Otrava□ Spre deosebire de alte dialoguri, Platon evită aici uzualul *koneion* (□cucută□), înlocuindu-l prin *pharmakon* (□otravă□, dar şi □leac□): *medicamentum pro veneno* (D. L., II, 135; cf. Wohlrab). Acest eufemism încearcă să ascundă contrastul dintre discuţiile ulterioare despre moarte şi evenimentul însuşi al morţii lui Socrate.

2 Ar fi fost bine ca Platon să se fi arătat mai puţin ştiutor: deţinem foarte slabe informaţii în legătură cu procesul lui Socrate. Dar refuzul său exprimă, în mod evident, intenţia de a cuprinde materialul acestui dialog între anumite limite. De altfel, una din ipostazele discursului va fi pledoaria „ prin care Platon tindea să anuleze sentinţa împotriva lui Socrate şi să conteste relevanţa întregului proces.

3 Adică treizeci de zile „ după informaţia lui Xenofon (*Mem.*, IV, 8, 2). □Mirarea□lui Echecrates joacă rolul unui element din metatext deoarece ea solicită relatarea explicită a unei tradiţii locale. În realitate ea nu este decât un pretext pentru incursiunea mitică (58 b..c) ce va juca, la rândul ei, un rol analog la nivelul următor: pregătirea temei lui Apollon.

4 Platon se referă la un episod dintr-o lungă suită de ceremonii, dedicate anual naşterii lui Apollon. Ele se numeau *Delia* pentru că, după tradiţie, acest miracol se întâmplase la Delos. În relatarea lui Phaidon se inserează acum expresii din tehnica ritualului.

5 Executând, pentru a treia şi ultima oară în istoria mitică a Atenei, un ordin care figura printre condiţiile de pace ale regelui Minos şi care era menit să răzbune moartea fiului său Androgeu. Se cerea ca intervalul să fie de nouă ani, iar

victimele în număr de paisprezece. Atenienii credeau într-adevăr că vasul trimis în fiecare an la Delos este o relicvă sacră: ei „au păstrat până în vremea lui Demetrios din Phaleron (= 317..307) corabia cu treizeci de rame pe care călătorise el (= Teseu) împreună cu ceilalți tineri; părțile putrezite de vreme le-au aruncat, punând în loc unele mai puternice” (Plu., *Thes.*, XXIII.)

6 Funcția introducerii este să apropie personajul lui Socrate până la a-l face prezent (cf. *L. pr.*). S-au relatat până acum *împrejurările* morții lui Socrate; de aici încolo discursul se va îndrepta asupra *faptului* ei.

7 „Magistrații” *hoi archontes.* Este vorba despre Colegiul Celor Unsprezece (*hoi hendeka*) aleşi prin tragere la sorți (*kleroi*) la Atena (Arist., *Ath.*, 52, 1). Data înființării acestei instituții este nesigură (509 *a. Chr.*, anul reformei clisteniene „ sau chiar mai înainte). În dreptul atic, funcția acestor magistrați avea 1) un aspect penitenciar „ erau administratori de închisoare sau, după cum se exprimă Flacelière, „şefi ai poliției”„ şi 2) un caracter juridic, însă limitat la câteva categorii de procese: furt, proprietate, denunț prin „urmărire” (*endeixis*) şi probabil prin *apagoge* şi *ephegesis* (împărțind această ultimă însărcinare cu tesmoteții). Procesul lui Socrate se bazase pe un „text al acuzării” (*enklema, Pl., Ap.*, 24 b) plin de neclarități formale. În lipsa unei mărturii directe, se poate deduce că Socrate „a fost judecat pentru crimă împotriva statului; din punct de vedere tehnic, aceasta era, în consecință, o *graphe* (un proces public) şi anume, aşa cum se specifica mai departe în procedură, o *graphe asebeias* (un proces public de impietate)” (L. Dyer, *Plato. Apology and Crito*, Boston, 1885, p. 23 sq). Aşadar nu se poate ca acest proces să fi fost înaintat Colegiului Celor Unsprezece. Calitatea în care ei îl supravegheau pe Socrate este, fără îndoială, aceea de „directori ai închisorii” (*desmophylakes*). Acesta era un titlu înalt din punct de vedere ierarhic, dar se bucura de o impopularitate corespunzătoare (X, *H.G.*, II, 3, 54 etc.; cf. şi *infra*, 85 b).

8 Faptul că Phaidon nu i se adresa lui Echecrates numai, ci unui grup, completează paralelismul planurilor narațiunii: Phaidon în fața pitagoreilor din Phlius repetă paradigma lui Socrate în fața discipolilor și prietenilor săi.

9 În text, *diegesasthai*. Datorită lui Platon, verbul *diegeisthai*, atestat de timpuriu cu sensul lui curent „a descrie", „a povesti în amănunt" (Heraclit. B l etc.) a cunoscut o evoluție interesantă în teoria genurilor. Noțiunea de narativitate (*diegesis*) se precizează pe de o parte prin opoziție cu conceptul de *mimesis* (imitație) și, pe de altă parte, paralel cu desprinderea unor categorii secundare în cadrul dihotomiei *epos/melos*, care a dominat teoria literară greacă. Raportul între *mimesis* și *diegesis* (imitație/narațiune) a început prin a transpune, așadar, opoziția unor criterii practice, de conținut, în domeniul tehnic și abstract al mecanismelor expresiei. Menținându-se însă ca un dublet al raportului inițial (*epos/melos*), el a generat o serie de confuzii terminologice (a se vedea sintagma *diegematike mimesis* la Arist., *Po.,* 1959 a 12, b 36 etc.; așa se explică și simplicitatea clasificărilor ulterioare „ cf., de ex. Proclos, în sec. V *p. Chr.*). Platon este singurul care a descris opoziția mimetic/diegematic din punct de vedere al pertinenței în interiorul unui sistem literar posibil (*R.*, 392 d..394 d). El a creat astfel premisele unei abordări teoretice care nu a fost însă continuată. Din această perspectivă, faptul că Phaidon folosește forma *diegesasthai* pentru a-și caracteriza discursul devine semnul unei anumite interiorizări a procesului literar. Ea se cere raportată la construcția întregului dialog, adică la alternanța mimetic/diegematic „ pe care Platon o ilustrează aici fără să o discute. (Notăm o folosire similară a aceluiași verb în *Prt.*, 310 a.)

10 În grecește, *to memnesthai* (*litt.*, „faptul de a-mi aminti"). Ocurențele verbului *mimneskein* se cuvin a fi remarcate, împreună cu ale tuturor derivatelor de la radicalul „memoriei" sau „amintirii", deoarece, prin semnificațiile lui periferice în textul lui Platon, el trimite invariabil la teoria reminiscenței (*anamnesis* „ cf. *infra*, 72 e sqq.).

11 „Am simţit un lucru uimitor”: *thaumasia epathon*. Limba greacă reuneşte mirarea şi admiraţia într-un semnificant comun: *thauma*. Platon a transformat această particularitate într-un instrument pentru exprimarea caracterului paradoxal al revelaţiei.

12 Sintagma *thanatoi paristasthai* (*litt.* „a fi la căpătâiul cuiva în ceasul morţii”) pune în joc un ansamblu de reprezentări care ţinea de lumea arhaică a riturilor de îngropăciune. Mila, bocetul etc. fac parte într-adevăr din scenariul morţii unui prieten; dar Socrate era mai mult decât atât. Acest context este menit să creeze o tensiune între statutul simbolic al filozofului şi iminenţa morţii lui. Numeroasele ocurenţe ale verbului *paragignesthai* în introducere culminează într-un simbolism funerar: ducându-se în ultima zi să-l vadă, cu toţii aveau sentimentul că Socrate este mort.

13 „Fericit” (*eudaimon*). Această descriere a „fericirii” (*eudaimonia*) pare să evoce o imagine tradiţională de tip eroic, care era frecventă în lirica arhaică (cf. de pildă, pentru adverbele *adeos* şi *gennaios* „ *litt.* „fără teamă” şi „cu nobleţe”, *i.e.* „cu curaj” „ motivul războinicului care moare tânăr). Perplexitatea lui Phaidon atestă însă o transformare în structura acestei mentalităţi: pentru Platon, „starea de har” (*eudaimonia*) rezulta dintr-un anumit raport între „cunoaştere” şi „moarte”. (În ceea ce priveşte *eudaimonia* ca expresie a cunoaşterii, cf. Friedländer, 70..71.) Importanţa excepţională a temei *eudaimon* aici (Archer..Hind) nu poate fi separată, credem, de celebrul motiv al *daimon*-ului lui Socrate.

14 „Este un dar al zeilor”. Phaidon intensifică efectul expresiei *theia moira* („sortire divină” etc.), exprimându-se printr-o dublă litotă: *me... aneu theias moiras (litt.* „*nu... fără* [ca acest fapt să vină dintr-o împărţire a zeilor”). Caracterul emblematic al sintagmei *theia moira* s-a impus încă din Antichitate, aşa cum o dovedesc diversele interpretări şi transpuneri ale acestui pasaj.

15 Termenului „călătorie” îi corespund, în text, două forme ale verbului „a merge”: *ionta* (care face parte din subiect) şi *ienai*

(predicat). Este prima formulare a celei mai importante izotopii din *Phaidon*: moartea-călătorie.

16 În text, *en philosophiai onton* (*litt.* „a fi în filozofie”; hiperbat „ Curtius). Datorită numărului mare de ocurențe, această formulă redă cel mai bine, credem, imaginea şcolii filozofice aşa cum a impus-o Platon. Paradigma cercului de discipoli o constituia, pentru orice grec, „clubul” lui Pitagora. Ea se caracterizează atât prin statutul privilegiat al grupului cât şi prin existența unor coduri restrictive foarte puternice şi, de aceea, poate fi raportată la modelul hetairiilor arhaice (caste de vârstă, caste profesioniste etc.). Formula *en philosophiai einai* are proprietatea de a crea o relație aproape materială între termenii cei mai abstracți; prin aceasta, ea transferă în domeniul cunoaşterii o trăsătură religioasă a confreriilor arhaice: intimitatea (*koinonia*) între membrii grupului. Astfel descrisă, uniunea între discipoli şi maestru conținea pe de altă parte o polemică implicită la adresa sofiştilor, a căror conduită în interiorul „şcolii” avea un caracter tehnic, iar în afara ei „ un aspect comercial.

17 *Apollodoros* din Phaleron, obscur discipol al lui Socrate „ cunoscut, se pare, pentru fanatismul (X., *Mem.*, III, 2, 17) mai curând decât pentru capacitățile lui (X., *Ap.,* 28; Plu., *Cat. Mi.*, 46 etc.). Dilema acestui personaj conține un *pattern* de tragedie: „sub umilința în care se învăluia transpare trufia de a-şi imita maestrul” (Ferrai, *ad 1.*). Porecla *ho manikos* „ „exaltatul”„ susține această interpretare. Cazul său poate aminti de Aias al lui Sofocle. În *Banchetul*, Platon îl va alege drept narator.

18 Eschine socraticul şi Antistene cinicul sunt aici singurii cu adevărat însemnați dintre atenieni (cf. L. *pr.*; dar numele celui de-al doilea lipseşte din unele manuscrise, iar editorii nu au putut ajunge la o concluzie sigură). „ *Critobulos*: personaj distins, cunoscut cel mai bine între fiii lui Criton „ în mare măsură datorită frumuseții sale, se spune, remarcabile: Cf. X., *Smp.* şi *Oec.* etc. „ „Tatăl său”: *Criton*. Dialogul care îi poartă numele a impus figura prietenului

modest, practic şi atent. Prin caracterul digresiv al spuselor sale, el se va deosebi aici de ceilalţi (care sunt angajaţi numai în discuţia despre suflet). Criton reprezintă polul opus pe o axă semantică principală, în calitatea sa de *helikiotes kai demotes* (□camarad de vârstă şi concetăţean din acelaşi dem□) al lui Socrate. Relaţia Socrate..Criton nu se va stabili la nivelul *discursului*, ci la nivelul gestual al comportamentelor. „ *Hermogenes*: fiul lui Hipponicos şi fratele lui Callias; singurul descendent sărac al unei familii din cele mai de vază (Pl., *Cra.*, 386 sqq. etc.). În *Cratylos*, Platon îl face să susţină teza limbajului natural. A asistat la procesul lui Socrate, arătându-se a fi un martor util: de la el, se pare, îşi deţinea Xenofon informaţiile. „ *Epigenes*: fiul lui Antiphon. Era probabil foarte tânăr în 399. „ *Ctesippos* şi *Menexenos* erau veri şi, după cum rezultă din *Lysis* (206 d), îi legau anumite afinităţi. Dar numai Ctesippos a intrat în viaţa politică. Platon îl prezintă ca pe un tânăr talentat şi insolent (*Euthd.*, 273 a..b). Despre Menexenos, cf. dialogul cu acelaşi nume.

19 Caracterul excepţional al acestei menţiuni nu ridică probleme legate de adevărul ei „ care este incontrolabil „ ci de motivarea în text. De asemenea nu putem folosi aici observaţia că Platon este întotdeauna absent din dialoguri (cu singurele două excepţii din *Apologia* (*Apărarea*) *lui Socrate*: 34 a 1, 38 b 6), deoarece acest fapt se bazează pe o altă convenţie literară. După moartea lui Socrate, discipolii săi s-au împrăştiat în lumea greacă, rememorând destinul analog al pitagoreilor. Persecuţia lor completează tabloul calamităţilor care devastaseră Atena la sfârşitul secolului cinci. Platon, care □a avut revelaţia dezintegrării Atenei prin destinul lui Socrate□(Friedländer, 8), nu vorbeşte nicăieri despre curajul şi credinţa celor care au fost alături de maestru în ultimele zile. Dar menţionarea insolită a numelui său pare să lumineze brusc un sentiment de culpabilitate ascuns în adâncimea textului. Pentru o interpretare diferită, cf. H. J. Lavely, □Boston Univ. Journal□, XXII, 2, 1974, 32..36.

20 □Dintre atenieni… vreun străin□ în această enumerare se impune perspectiva atenianului. „ Cei mai cunoscuţi sunt

Eucleides, dialectician din Megara şi Aristippos, fondatorul şcolii din Cyrene (cf. *L. pr.)* „ care lipsea. „ *Simmias* şi *Cebes*: tineri pitagorei din Theba, probabil discipoli ai lui Philolaos. Amintirea lor nu s-a conservat prin lucrări filozofice, ci datorită unei admirabile fidelităţi faţă de Socrate: după moartea acestuia viaţa lui Simmias a devenit, se pare, o călătorie comemorativă. Ei sunt interlocutorii principali în acest dialog. □Ficţiunea□filozofică era mai uşor de pus sub autoritatea unor persoane reale ale căror idei nu erau foarte cunoscute pentru contemporanii lui Platon (cf. şi Loriaux, *ad 1*). „ *Phaidondas*: făcea parte, probabil, din acelaşi grup; numele său nu mai este atestat nicăieri. „ *Terpsion*: cunoscut în primul rând pentru că se afla în societatea lui Eucleides din Megara. Plutarh consemnează o istorie curioasă legată de el. Naraţiunea din *Theaitetos* este în întregime citită de sclavii acestui filozof. „ *Cleombrotos* din Ambracia, necunoscut. Trădarea celor absenţi avea să fie recuperată printr-o tradiţie ulterioară despre sinuciderea destul de spectaculoasă a lui Cleombrotos în urma lecturii acestui dialog „ □Cam... toţi□ fără îndoială că Platon nu avea de gând să întocmească un document citând aceste nume. Se poate chiar ca selecţia lor să fi fost impusă de aceea a cetăţilor, care joacă un rol mai important. Megara şi Theba aveau o tradiţie filozofică ilustră. În schimb, proasta reputaţie a Eginei extinde reproşul absenţei lui Aristippos, care este aproape personal, asupra doctrinelor hedoniste.

21 Cea de-a treia secţiune a introducerii se va fixa asupra imaginii lui Socrate din ultima zi.

22 □Tribunal□(*dikasterion*)/□închisoare□(*desmoterion*). Procesul lui Socrate se desfăşurase într-una din cele zece reşedinţe (*dikasteria*) în apropiere de Agora, deoarece cazul său era de competenţa tribunalelor helliastice (sau populare). Relaţia de distanţă între tribunal şi închisoare simbolizează o formă particulară a relaţiei între proces şi moarte care, în cazul lui Socrate, transpunea paradigma Filozofului într-un □limbaj□al evenimentelor.

23 Reamintim că în lumea greacă închisoarea nu era decât un loc de detenție „ așadar de *așteptare*, și nu de *ispășire* a pedepsei. Numai în utopiile lui Platon (cf. *Lg., X.* 909 a sq.) imaginea închisorii este oarecum apropiată de cea modernă (cf. nota lui L. Robin la pasajul citat din *Legile* și Reverdin, *La religion dans la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 223).

24 În acest caz, verbul *parangellein* (*litt.* „a transmite” un ordin sau un mesaj) se referă la un ansamblu de gesturi prescrise, prin care se aducea la cunoștință condamnatului „ sau i se *dădea semn* „ că urmează să fie executat. Scoaterea lanțurilor face parte din această procedură. La nivelul metaforic al discursului, menționarea ei anticipează a) tema eliberării sufletului (cf. Gallop, *ad. 1*) și b) tema trupului-închisoare. Referitor la Cei Unsprezece, cf. *supra*, n. 7.

25 Comportamentul Xanthippei este acela al unei bocitoare profesioniste (strigătul „ *boe* „ și lovirea pieptului „ *kope*). Desigur, gestul prin care Socrate își îndepărtează soția nu conține nici o „teză filozofică” (cf. și Loriaux). În context, el este mai curând echivalentul unei atitudini religioase „ de felul celei care, de pildă, îl obliga pe Eteocle să pedepsească panica femeilor din cetate (A., *Th.*, *v.* 165 sqq.). Pe de altă parte, alternanța între bocet și cuvânt inteligibil din episodul Xanthippei constituie o primă anticipare a principiului ritmic pe care se articulează acest dialog „ simbolizat, de asemenea, prin raportul între *aneuphemein* de aici și *euphemia* de la 117 d.

26 Ultimul element din scenariul acestei introduceri constă din descrierea exactă a poziției lui Socrate. Cf. și *infra*, n. 40. Am adoptat interpretarea lui Burnet pentru a traduce construcția *anakathizomenos eis ten klinen* („săltându-se în pat”), care ridică anumite probleme.

27 „Plăcere” (*to hedy*)/„durere” (*to lyperon*). Discursul lui Socrate se deschide cu un paradox în stilul apologurilor populare, al pildelor (*ainigmata*) etc. El revine astfel la tema „amestecului” între durere și bucurie (cf. *supra*, 59 a) cu un răspuns ironic. (Distanța introdusă de punctul de vedere (*eoiken*, Hackforth)

trebuie interpretată, credem, în acest sens.) Nu am putea să vedem aici o anticipare a temei contrariilor (Burnet) fără să limităm în mod peremptoriu sensul exclamației lui Socrate. Întreaga lui vorbire din introducerea dialogului este enigmatică. Între această ironie evazivă şi tonul argumentării propriu-zise există un contrast izbitor. Se cuvine să remarcăm, de asemenea, echivalența între termenii *atopon* („ciudat”, „absurd”) şi *thaumaston* („uluitor”, cf. şi *supra*, n. 11) pe care o impune această frază, deoarece ea va modifica pe parcurs puternica relație sinonimică între *atopon* şi *alongon* („irațional”). Acest efect l-au consemnat chiar anticii: „*Atopon* (absurd) nu înseamnă numai *alogon* (irațional), ci şi *thaumaston* (uluitor) şi *paradoxon* (de neconceput). Aşa a spus Platon în *Phaidon*” (din *Lexiconul* aticistului *Thomasus*).

28 „Fabulă” Folosirea termenului *mythos* referitor la Esop nu trebuie considerată din punctul de vedere al teoriei genurilor (cf. *infra*, 60 d, unde aceleaşi pilde se numesc *logoi*), ci ca o primă aluzie la aporiile limbajului ştiințific. Pasajul este alcătuit din trei enunțuri: *a)* o sentință cu caracter popular; *b)* indicarea „fabulei” (*mythos*) ca element într-un sistem de transformări; *c)* aplicarea acestui sistem asupra lui *(a)*. Dar sentința *a)* nu se va transforma în fabulă *(b)*, ci într-un „mit” cu caracter matematic (o variantă posibilă pe tema raportului dintre dublu şi jumătate).

29 *Euenos* din Paros: poet elegiac şi sofist, contemporan cu Socrate. Răspunsul ironic al lui Socrate, culminând cu epitetul *antitechnos*, arată foarte clar locul său în opinia lui Platon. cf. şi *Ap.*, 20 b. Ne-au parvenit fragmente din poemele sale.

30 „Socrate trăia cu atâta intensitate în mediul conversației, încât nimeni nu şi l-ar putea măcar închipui scriind. (...) La Platon, pe de altă parte, faptul „ sau necesitatea „ de a scrie arată cât de irezistibil era el mânat spre creație, adică spre ceva pentru care Socrate nu simțea nici o chemare” (Friedländer, 110). Se află aici un ecou al „diferenței originare” între maestru şi discipol, care avea să conducă, prin efectul

ei prohibitiv asupra lui Platon, la una din cele mai interesante speculații despre menirea cuvântului şi statutul operei literare (*Lg.*, 300 a, 685 a; *Ep.*, II, 314 c, VII, 344 c..d etc. „ cf. şi Friedländer, p. 112 sqq.).

31 „Artă a Muzelor” în text, *mousiken.* Termenul este aproape intraductibil datorită separației care se prezintă în cultura greacă între statutul profesional al artelor (*technai*) şi libertatea filozofiei de a se extinde uneori în domeniul lor. *Mousike* face parte din domeniul lui Apollon şi „se foloseşte adesea pentru a desemna orice lucru asupra căruia prezidau Muzele, căpătând astfel trăsături de «cultură» şi «umanism»” (Hackforth, 37). Precizăm că rom. „artă” (care conține şi referirea corectă la „muzică”) acoperă numai partea „tehnică” a conceptului grec de *mousike.* „Partea lui cea mai nobilă şi mai adevărată” (Loriaux, 40) ar fi ceea ce Platon însuşi numea „filozofie” (*R.*, VIII, 548 b–c) „ adică ceva care poate conferi creației un sens independent de materialitatea obiectului creat (spre deosebire de conceptul modern de „artă”).

32 „Toată viața” (*en toi parelthonti bioi*): Hackforth este de părere că ne-am afla aici „la granița faptului istoric” (p. 36). Dacă într-adevăr introducerea acestui dialog conține „cea mai fidelă apropiere de persoana istorică a lui Socrate aşa cum îl cunoaştem din propriile sale cuvinte” (Friedländer, 172), trăsătura biografică se explică prin aceea că raportul între Platon şi Socrate stătea la baza motivării întregului dialog. Pe de altă parte, între fragmentul din continuare şi marele pasaj autobiografic (96 a sqq.) dinaintea argumentului final există o afinitate care ține de coerența textului.

33 Visul se înfățişează aşadar ca discurs (*logos* „ cf. *elegon, litt.* „îmi spunea”), dar este perceput la nivelul simțului comun (*en allei opsei*, „sub înfățişări schimbătoare”). În plan ontologic, el face tranziția între jocul de aparențe al lumii (cf. şi Pi., *P.*, VIII, v. 95 sqq.) şi stabilitatea adevărului (cf. şi folosirea tehnică a verbului *phoitan* (*litt.* „a frecventa”) ca predicat al visului obsesiv „ Dodds, *apud* Loriaux, *ad. 1*). Aceeaşi invariantă este conținută în funcția epistemologică a mitului platonic (cf. *Lg.,* 803 b).

34 În text, *mousiken poiei kai ergazou. Socrate vorbea, în mod evident, despre un vis oracular* (chrematismos, lat. *admonitio*, cf. Dodds, *apud* Hackforth, *ad. 1.*) în intenția de a reintroduce tema lui Apollon. Dar absența unui intermediar al voinței divine (cf. de exemplu, *Il.*, II, 1 sqq.) este caracteristică așa-numitelor vise de incubație, pe care le-ar fi avut cei ce dormeau în templul lui Asclepios. Pe de altă parte, tautologia și imperativul simplu fac parte din inventarul formulelor orale de magie (incantație, exorcism etc.).

35 Se întrepătrund în această concluzie două registre ale vocabularului religios: a) discursul solemn, guvernat de verbul lui Apollon *(peitho*: cf. *peithomenon*, „mă supun") și care delimitează întregul dialog ca pe un interval sacru (*i.e.,* sărbătoarea zeului) și b) un discurs familiar, care „pare în perfect acord cu naivitatea obișnuită a lui Socrate și totodată cu onestitatea lui în problemele religioase" (Bluck, 40). Notăm reapariția motivului morții-călătorie: *me apienai* („să nu mor", *litt.* „să nu plec", cf. *supra*, 58 e–59 a și n. 15).

36 *Mythos all'ou logous* (*litt.* „întâmplări adevărate și nu născociri"). Această afirmație este un ecou al proastei păreri pe care o avea Platon despre ficțiune și despre poeți. Ironică sau nu, ea aruncă o nouă lumină asupra lui *mousiken poiein* de mai sus: filozofia și creația artistică sunt considerate împreună dintr-un punct de vedere pe care am fi înclinați să-l numim literar — întrucât îl putem descrie prin opoziția între „realism" și „ficțiune" — dar care, pentru Platon, nu era decât una din manifestările raportului general între adevăr și aparență.

37 Condiția filozofului (61 c–69 e) nu se încadrează în prima definiție *philosophia = mousike* (cf. *supra*, 60 e sq.), ci într-o a doua, conform căreia *philosophia = melete thanatou* („pregătire pentru moarte"; cf. *infra*, 80 e–81 a). Acest dialog pune în discuție câteva ipostaze ale conceptului de *philosophia* — filozofia ca formă de cunoaștere, filozofia ca agent al iubirii, filozofia ca mijloc de purificare etc. — și din perspectiva lor un nou nivel al lecturii este posibil. Nicăieri însă, termenii *philosophia* și *philosophos* nu au înțeles canonic.

38 □Filosofiei□ Perifraza *toutou tou pragmatos* din original (*litt.* □acestui domeniu□) arată că, referindu-se la filozofie, Socrate avea în minte un anumit □fel de a trăi□(Burnet) „ pe care discursul îl poate imita slujindu-se de mobilitatea dialogului, adică de □cuvântul viu□(Friedländer) şi nu de adevăruri definitive sau doctrine sistematice. Loriaux, care consideră că Platon ar fi □intelectualizat□pitagorismul (cf. *L. pr.*) atribuie filozofiei ca □mod de viaţă□o origine pitagoreică. În opinia noastră, această idee reflectă, dimpotrivă, un pragmatism absolut străin de celebrele interdicţii care au produs modelul pitagoreic, şi influenţa eticii lui Socrate ne furnizează o explicaţie mai firească. Pe de altă parte, numeroase alte contexte dovedesc, în acest caz, transfigurarea concepţiei originare (cf., de exemplu, formaţiile lexicale exclusiv platonice de tipul *en philosophiai einai* „ *supra*, n. 16).

39 □Nu este... îngăduit□(*ou themiton*). Nu există referiri directe la sinucidere în nici unul din codurile legislative cunoscute din lumea greacă. Pentru autorii clasici, ea este însă una din pornirile nedemne de un om liber, şi se pare că nici eroismul nu putea da preţ sacrificiului necondiţionat al propriei persoane. Sancţiunea religioasă îl situează automat pe sinucigaş în ultima categorie de criminali, contestându-i, în parte, dreptul la funeralii. Existau pedepse locale primitive încă „ tăierea mâinii drepte a sinucigaşului, de pildă (Aeschin., *Ctes.*, 244) „ iar Platon le cunoştea foarte bine pe cele din Atena (cf. *Lg.*, 873 d): izolarea cadavrului în afara unui perimetru îngăduit; privarea incintei funerare de inscripţii şi de podoabe etc.). Aici însă el caută sprijinul unei doctrine nu foarte cunoscute „ pitagoreice, dacă ar fi să dăm crezare peripateticianului Clearchos (cf. Hackforth, p. 38) sau poate chiar inexistente „ pentru a justifica ceea ce în ochii oricărui atenian trebuie să fi părut evidenţa însăşi. Explicaţia rezidă, credem, în faptul că discursul adoptat cerea demonstrarea progresivă a fiecărei afirmaţii. Termenul *themiton* presupune o instanţă competentă şi reclamă ca interdicţia sinuciderii să fie susţinută printr-o argumentare.

40 Din acest moment, obiectivul încetează să se apropie de Socrate (cf. *supra*, n. 6), ale cărui cuvinte au fixat cadrul general al discuției. Atitudinea sa evocă imaginea bătrânului rege Oedip pe pietrele fântânii din Colonos: eroul „şezând" era, fără îndoială, o apariție insolită pentru publicul de tragedie al Atenei.

41 Cebes formulează un paradox ai cărui termeni sunt: A) *interdicția de a muri* — pentru care se va invoca autoritatea mai multor doctrine — şi B) *dorința de a muri*, care aparține concepției socratice despre filozofie ca *melete thanatou*.

42 *Philolaos*: pitagorician din secolul al cincilea. Numeroasele fragmente grupate sub autoritatea sa (D.K., I. A, 44) dau o imagine-standard a formei în care circula pitagorismul mediu în lumea greacă. Este posibil ca Philolaos să se fi stabilit la Theba pentru un timp (cf. 61 e) în urma persecuțiilor care împrăştiaseră secta din Grecia Mare (cf. Hackforth). Acolo i-ar fi atras pe Simmias şi pe Cebes printre discipolii săi.

43 Deoarece dialogul socratic este o „căutare în comun" al cărei progres decurge din capacitatea interlocutorilor de a „ține pasul", verificându-se prin întrebări şi răspunsuri: între dialogurile de maturitate, *Phaidon* „possède un véritable enseignement sur la méthode dialoguée" (Vanhoutte, *La méthode ontologique de Platon*, 1956, p. 32).

44 Tema călătoriei este reluată sub formă nominală, prin substantivul *apodemia* („plecare", „călătorie"), care conține şi ideea trecerii unei granițe (L.S.J.; cf. Loriaux).

45 Verbele *diaskopein* („să cerceteze cu atenție") şi *mythologein* („să înfățişeze printr-un mit") împart dialogul în demonstrație şi mit. Sensul lor nu depăşeşte această tipologie elementară a părților de discurs.

46 *Heliou dysmon*. Execuția urma să aibă loc după apusul soarelui, „deoarece există la atenieni obiceiul de a nu omorî niciodată un condamnat în timpul zilei" (OI., 9, 20).

47 Adică numai filozofii. Această restricție decurge din faptul că „dorința de a muri" nu este legitimă decât în cadrul celei de-a doua definiții a filozofiei (*supra*, n. 37).

48 Adică Theba (cf. *L. pr.);* exclamația care urmează este în dialectul beoțian.

49 Textul □lipsit de noimă□de mai sus a fost mimat de Socrate, dar autorul lui virtual era Cebes însuşi, care a construit paradoxul. Ironia acestei dedublări anticipează o incapacitate dialectică. Pentru ca demonstrația să fie adevărată ar trebui ca, după expunerea argumentelor, Socrate să revină asupra celor două predicate (A: □a avea voie□; B: □a dori□, cf. *supra*, n. 41), alcătuind o propoziție necontradictorie despre raportul lor. Dar acest fapt nu se va produce deoarece prima parte „ *i.e.,* raționamentul împotriva sinuciderii (A) „ nu poate fi demonstrată (cf. şi Archer-Hind), cel puțin nu la nivel filozofic (Frutiger); unii exegeți o consideră o formă a gândirii mitice şi nu un raționament.

50 □Doctrinele secrete□ (*en aporretois*). Pentru identificarea tradiției la care se referea Socrate dispunem de două elemente: 1) contextul (*i.e. phroura*) şi 2) expresia *en aporretois.* Aceasta din urmă a orientat cercetarea spre diverse doctrine care cunosc regula secretului: orfismul, pitagorismul, misteriile eleusine şi chiar o anumită latură a filozofiei cinice (Joël). Ultimele două ipoteze au fost respinse (Loebeck, respectiv Frutiger). În schimb, limita între orfism şi pitagorism nu este aproape niciodată clară. În textele de şcoală, *arreton* (□inexprimabil□) avea *a)* un sens inițiatic (□care nu *trebuie* să fie exprimat□, *i.e.* □interzis□) şi *b)* un sens ştiințific (□care nu *poate* să fie exprimat□, *i.e.* irațional; cf. *ta arreta*, □numere iraționale□„ Pl., *Hp. Ma.,* 303 b; *R..*, 546 c etc.). Se ştie că pitagorismul a consacrat sensul *(b)* şi este posibil ca *aporreton* (□interzis□) să fi preluat, ulterior, sensul (*a*) şi ca expresia *ta aporreta* (□doctrină secretă□) să reflecte aceste transformări. În orice caz, Socrate vorbeşte aici despre o teorie enigmatică; dacă ea aparține totuşi pitagorismului, folosirea acestei expresii trebuie să fi fost ironică. Dar ipoteza orfică, pe care, în opinia noastră, şi contextul o confirmă, ar fi mai potrivită. Pentru ipoteza pitagorismului, cf. J.C.G. Strachan, □C.Q.□, 1970, 216..220.

51 □O constrângere (*ananke tis*) divină□ Retorica acestei declarații ascunde o problemă dificilă. Termenul *ananke* (*litt.* □necesitate□) vizează în același timp constrângerea împrejurărilor și decizia interioară. Platon însuși ne-a lăsat uneori să înțelegem că moartea lui Socrate fusese □o moarte impusă chiar de el, dincolo de orice constrângere□ (Hackforth); el nu vorbește însă despre aceasta niciodată, după cum niciodată nu pune în termeni clari problema sinuciderii ca *ananke* (cf. *R.*, 859; *Lg.*, 873). Această rezervă reflectă, poate, o anumită sfială în fața maestrului, dar conține și embrionul acelei doctrine despre libertatea interioară pe care abia stoicii aveau să o dezvolte.

52 □Înainte□ și anume la 61 b, 61 d și 62 a. Reformularea paradoxului lui Cebes îl obligă pe Socrate să construiască un prim discurs despre atitudinea adevăratului filozof (63 e sq.), discurs menit să explice predicatul B (cf. *supra*, n. 41).

53 Aceasta este caracteristica adevăratului dialectician așa cum a impus-o Platon prin zugrăvirea maestrului său. Termenul *pragmateia* (redat prin rom. □eforturi□) nu este lipsit de oarecare ambiguitate (cf. Loriaux, Ferrai etc.). Există o oscilație între *efort* și *opoziție*, implicită în atitudinea celui care □înfruntă□ un argument.

54 □Te vizează mai ales pe tine□ în text, *eis se teinein ton logon* (*litt.* □întinde argumentul împotriva ta□). Folosirea acestei imagini a arcului care se întinde împotriva unui adversar sau vânat exprimă încercarea lui Simmias de a implica în dezbatere însăși *persoana* lui Socrate și de a pune în discuție valoarea comportamentului său. Metaforismul vânătorii devine explicit la 66 c.

55 Socrate fusese condamnat pe baza unei acuzații de impietate (*asebeia*). În consecință, nu numai pietatea, ci și substratul etic al comportamentului său se reflectă ori de câte ori e posibil în dialogurile lui Platon.

56 Comentatorii trimit cel mai adesea la *Apologia lui Socrate*, 41 a, unde se schițează un astfel de catalog (Musaios, Orfeu, Hesiod, Homer). Dar, așa cum observă Archer-Hind, în

Phaidon□Socrate nu arată, în ceea ce priveşte condiţia exactă a sufletelor după moarte, o opinie într-atât de fermă încât să facă vreo afirmaţie referitoare la asocierea lor unul cu celălalt□

57 Cf. şi *Grg.*, 523 a. Nu se pune problema identificării stricte a acestei doctrine. Ideea unei □judecăţi□postume era întru câtva străină de mentalitatea grecilor; ea nu a fost niciodată integrată în religia cetăţii. Misteriile Eleusine şi pitagorismul vorbeau despre un fel de □răsplătire□a celor iniţiaţi, iar orfismul promitea chiar reînceperea stării de har în viaţa sufletului. Dar în aceste doctrine „ şi chiar în pitagorism, care a substituit exigenţa rituală în actul de *katharsis* printr-una intelectuală „ opoziţia □bun/rău□(*agathos/kakos)* care în afara categoriei etice (cf. *L. pr.*). Separat, Loriaux şi Hackforth acordă preferinţă originii pitagoreice. Suntem însă mai aproape de Burnet, pentru că formula sa □orfico-pitagorism□ nu angajează un precept anume al doctrinei. Interesul pentru aspectul istoric al problemei este de altfel diminuat de importanţa sensului etic pe care îl conferă Platon opoziţiei □bun/rău□

58 Acest □interludiu□este destinat să reamintească de calmul şi seninătatea lui Socrate.

59 E vorba despre unul din Cei Unsprezece: cf. *supra*, n. 7.

60 □Ca un filozof adevărat□ *toi onti en philosophiai diatripsas* (*litt.* □ca unul care-şi petrece timpul în exerciţiul filozofiei□). Această formulă este o variantă a modelului *en philosophiai einai* (cf. *supra*, n. 16). Există un sistem de relaţii secundare între toate formulele care definesc condiţia filozofului.

61 □Fără teamă□ (*tharrein*). Demnitatea individului în faţa propriului său destin şi, la limită, în faţa morţii constituie, cum se ştie, un *topos* al culturii greceşti (Homer, lirismul dorian etc.). Folosirea lui este cu deosebire explicabilă în cazul lui Platon, ale cărui severităţi par a continua, la un alt nivel, elemente foarte arhaice. Aporia acestui dialog provine din faptul că Socrate motivează un adevăr filozofic printr-o formă de mentalitate (*i.e.* în termenii săi, un adevăr

etic) pe care va trebui apoi s-o demonstreze la nivel filozofic, adică acolo unde a situat-o.

62 Confruntarea dintre „filozof și „omul comun” nu este independentă de faptul că problema definirii unei metodologii specifice dialecticianului se pune cu deosebire în *Phaidon.* Pentru Platon, „cunoașterea nu este accesibilă oricui. O posedă numai câțiva oameni, și aceia foarte puțini”, motiv pentru care „un discurs filozofic integru trebuie să decidă cui i se adresează și cui nu” (Friedländer, 61 și 113).

63 Simmias nu se referea la atenieni (Schoemacher, Schmidt), ci la thebani, concetățenii săi (Olympiodoros și majoritatea exegeților). Exemplificând atitudinea „oamenilor de rând” prin „impresia pe care o făcuse grupul refugiaților pitagorei asupra cetățenilor *bons vivants* din Theba” (Burnet *apud* Hackforth), Platon impune o comparație între persecuția pitagoreilor și condamnarea lui Socrate.

64 „Despărțirea sufletului de trup” (*ten tes psyches apo tou somatos apallagen*): cf. *Grg.*, 524 b. De bună seamă că aceasta era „opinia curentă în epocă” (Hackforth): vorbind despre moarte, Xenofon, de pildă, folosește aproape aceleași cuvinte (*he psyche, hotan de toutou* (= *tou somatos*), *apallagei, tethneken*, „sufletul, în clipa în care se desparte de trup, a murit”). Această opinie avea probabil o origine inițiatică, deoarece la baza ei se află ideea că trupul și sufletul ar fi entități separate. „Opinia curentă” nu a preluat această idee; o regăsim în schimb în textele religioase despre moartea-separare (*apallage*). Cf. de exemplu o inscripție orfică din secolul V: *aither men psychas hypedexato, somata de chthon* („cerul primește sufletele, pe când trupurile le primește pământul”, IGI^2, 945).

65 Socrate insistă cu neobișnuită emfază asupra noțiunii de separare. Anumite expresii care redau această noțiune trimit în mod inevitabil la teoria Formelor. Deși existența în sine (*kath' hauto*) separată (*choris*) a Formelor nu este în nici un caz vizată aici (cf. și Hackforth), se poate spune că Socrate pregătește mimetic partea cea mai importantă a argumentării sale, în care se va recurge la teoria Formelor.

66 „Că… nu este vrednic să trăiască” Construcția *ouk axion einai zen* rezumă două puncte de vedere. Unul presupune că „pentru filozofi viața nu merită să fie trăită” (punctul de vedere al lui Socrate), iar celălalt, că „filozofii *nu merită* să trăiască” (punctul de vedere opus). Comentatorii care încearcă să aducă argumente în sensul excluderii uneia din aceste interpretări nu țin seama, credem, de intenția lui Platon „ care este să discrediteze falsa ironie a oamenilor practici „ şi de structura procedeului „ care cuprinde ambele sensuri.

67 „La însăşi dobândirea înțelegerii adevărului” (*auten ten tes phroneseos ktesin*), adică la cel de-al doilea argument (*b*). Aici începe definirea noțiunilor şi operațiilor din cadrul dezbaterii ulterioare (*i.e.* premisa epistemologică; cf. şi *L. pr.*). În acest prim stadiu, termenii din sfera gândirii (*phronesis, logismos, dianoia*) sunt aproximativ echivalenți. Superioritatea conceptului de *phronesis* (*infra*, 79 d) se întrevede numai în poziția lui inițială.

68 Acesta este un fals exemplu prin intermediul căruia Socrate face apel, ca şi în cazurile precedente, la autoritatea unei tradiții. Comentatorii antici o atribuiau mai multor autori (Parmenide, Empedocle etc.), dar presupunerile lor au fost îndepărtate (Burnet; se mențin doar trimiterile la *Iliada*, V, 127..128 şi la Epicharm, 23 B 2).

69 „Am văzut” Ca premisă, această afirmație nu se cere demonstrată. Ea face parte din sistemul epistemologic propus aici de Platon. Cf. *infra*, n. 72.

70 „Prin actul de-a gândi”, în text, *en toi logizesthai*. Burnet traduce „prin calcul”, luând verbul *logizomai* în accepțiunea lui din matematică („a calcula”). Interpretarea sa întâmpină obiecții din partea celor care consideră că *logismos* ar fi aici sinonim cu *dianoia*. Termenul *logismos* poartă însă o conotație matematică. Spre deosebire de *dianoia*, care prezintă gândirea ca pe o *capacitate* generală (*infra*), *logismos* se referă, credem, la *mecanismul* prin care este posibil acest proces sau la operațiile implicate.

71 În text, *chairein*. Sufletul se adresează trupului cu aceeaşi formulă de salut cu care Socrate a propus, la 64 b, abandonarea perspectivei oamenilor comuni.

72 „Arată... dispreț”: *atimazei* (*supra*); „disprețul” filozofului față de trup este cerut de premisele dialogului; el nu este pertinent în cadrul teoriei platonice a cunoaşterii (cf. *L. pr*.; pentru valoarea simțurilor în cunoaştere, cf. Bluck, *App.* II).

73 Întrebările care se pun aici încep să pregătească cititorul pentru intuirea purei discursivități (cf. *infra*: „pământul adevărat”), pe care nu o poate *vedea* decât un ochi neomenesc.

74 „În esența lor”. Grecii nu au conceput şi limba lor nu redă diferența între „esență” (sau „concept”) şi „existență”; dimpotrivă, filozofia greacă a început prin *a identifica* planul noetic şi planul ontologic (cf. Calogero, Bluck etc.). De aceea, conceptul platonic *de ousia* nu poate fi redat, în limbile moderne, printr-un singur cuvânt. (Din acelaşi motiv este impropriu să vorbim despre Platon ca despre un filozof „esențialist” sau unul „existențialist”.)

75 „Se pune pe urmele”: în text, *thereuein, litt.* „vânează”. Verbul *thereuein* („a vâna”, cf. şi *infra*, 66 c) reia o paradigmă pe care a schițat-o imaginea lui Socrate atacat cu arcul, ca un vânat (cf. n. 54 la 63 a). „Vânătoarea de realitate” este un *topos* platonic refăcut în jurul unui *topos* tradițional.

76 „O cale...”: *atrapos tis. Atrapos* poate însemna „cărare”, „săpătură”, „şanț” şi uneori „drum tăiat”, „scurtătură” (cf. Hdt., 7, 215). Numind astfel metoda corectă a filozofului, *i.e.* exercițiul lui, Socrate sugerează că ea ar fi cea mai scurtă cale care duce la adevăr.

77 În *Lysistrata*, Aristofan atribuie femeilor o opinie asemănătoare despre cauza războaielor.

78 Aici se încheie prima parte din discursul filozofilor. Concepută ca o lamentație pe tema „slujirii” trupului (*therapeia*), ea arată că trupul împiedică 1) vânătoarea de realitate (*tou ontos*); 2) exercitarea *gândirii în sine* (*phronesai*); 3) desluşirea *adevărului* (*kathoran talethes*). Fiecare din aceşti termeni apare la sfârşit de frază. Se reface astfel, sub o formă liberă, „triunghiul cunoaşterii” de la 65 c.

79 □Dimpotrivă...□etc. Partea centrală din alocuțiunea filozofilor parafrazează un discurs religios. Ea este dominată de noțiunea de □puritate□(*kathareuein*, □a purifica□şi *katharos*, □pur□), care va sfârşi prin a stabili echivalențe la nivelul celor trei componente ale triunghiului de la 65 c: puritatea cunoaşterii şi a adevărului (66 d..e, apoi 67 a..b), puritatea sufletului ca facultate intelectivă (67 a..b) şi puritatea realului absolut (67 a-b). Întregul discurs se integrează într-un al patrulea concept de filozofie: filozofia ca matrice a iubirii de cunoaştere (cf. şi R. H. Epp, □Platon□, XXIV, 38..50).

80 Acest raționament decurge din suprapunerea totală a sensului ontologic (□moarte□) peste sensul epistemologic (□gândire□) al noțiunii de *apallage* (□separare□).

81 □Divinitatea□(*ho theos*). Discursul filozofilor se încheie printr-o nouă aluzie la tema socratică a lui Apollon, într-un context al purificării.

82 ,,Mă duc□ *poreuomai*. Prin *poros* şi semantismul implicit al navigației şi astronomiei (cf. *aporia* şi dificultatea de a croi un drum pe mare etc.), verbul *poreuomai* situează tema călătoriei într-un spațiu ostil, alunecător şi nesigur. Ideea de efort periculos va fi completată în fraza următoare prin *apodemia* (□călătorie□, *litt.* □expediție□).

83 Cele trei □definiții□din continuare (67 c..d) nu se bazează pe nici o demonstrație. Definiția □purificării□(*katharsis*) este în multe privințe analogă cu definiția gândirii de la 65 c; se poate spune aşadar că ea o transpune într-un limbaj nedemonstrativ. Echivalența dintre noțiunea de purificare şi noțiunea de gândire compensează frecventele confuzii şi alunecări între planul ontologic şi planul epistemologic din demonstrația propriu-zisă.

84 Verbul □a obişnui□(*ethizein*) şi, mai departe, termenul *melete* (□exercițiu□preparator) înfățişează îndeletnicirea constantă a filozofului ca pe o *practică* a contemplării în care, contrar atitudinii mistice, o corespondență între *revelație* şi *învățare* este de conceput. (Faptul poate arunca o lumină asupra naturii şi mai ales asupra *duratei* acelui □extaz filozofic□pe care Socrate ajunsese să-l stăpânească; cf. *Smp.*, 117 d, 220 c..d.)

85 □Desprins... ca de nişte lanțuri□ *eklyomenen hosper ek desmon.* Motivul închisorii este aplicat aici pentru prima dată relației dintre suflet şi trup.

86 Cea de-a treia definiție (*supra*) îl vizează pe filozof şi felul său de a trăi. Această imagine, care decurge din premisa generală, va reveni în mod constant în secțiunile libere ale dialogului.

87 □N-ar fi ridicol...?□(*geloion an eie...;*). De aici până la 69 a, Socrate propune verificarea concluziei privind dezirabilitatea morții (cf. *supra*, n. 41) printr-o reducere la absurd. Exercițiul său constă din confruntarea sensului adevărat cu sensul aparent în cazul a două exemple (*infra*, 68 c..69 a). Cu aceasta el pregăteşte totodată înțelegerea procedeului de *răsturnare*, prin care se va construi relația dintre mit şi celelalte părți ale discursului.

88 *Philosophos* (*philosomatos/philochrematos*), *litt.* □cel care iubeşte înțelepciunea□(□cel care îşi iubeşte trupul□, □iubitor de onoruri□). Aproape în aceiaşi termeni este înfățişată, în *Republica*, tradiția referitoare la cele trei feluri (*gene*) de oameni: *philosophon genos, philonikon kai philotimon genos, philokerdes genos* (X, 581 b).

89 Se manifestă aici acelaşi mecanism inerțial în virtutea căruia eroul de tragedie era împins la nemăsură şi rătăcire (*hybris*).

90 Raționamentul este în aşa fel constituit încât li se atribuie oamenilor comuni convingerea că moartea ar fi *cea mai mare* nenorocire cu putință (şi nu doar *una* din ele). Faptul că există un context prealabil al fricii ca frică de moarte face mai uşor de acceptat acest punct de vedere, dar nu compensează lipsa unui criteriu pertinent.

91 □Că nu e cu putință□ *adynaton einai.* Este un nou termen care indică prezența unui mecanism de răsturnare (cf. *alogia, atopos*). Dar el nu angajează, ca în cazurile precedente, întregul concept „ *i.e.* sensul comun *vs.* sensul filozofic „ ci numai sensul comun. Acest fapt arată atât diferența de statut între cele două exemple, cât şi natura contradictorie a întregului argument:

a) admițând existența unui „sens comun” al conceptului de curaj (*andreia*) şi, respectiv, al conceptului de cumpătare (*sophrosyne*), Socrate voia să demonstreze că oamenii comuni se pun în dezacord cu ei înşişi (cf. şi Hackforth);

b) procedeul de răsturnare urmăreşte însă anularea sensului comun. Astfel,

1) dacă e adevărat că există *două* forme de curaj, oamenii comuni nu se pot înşela *decât* în privința uneia dintre ele (şi anume ignorând conceptul filozofic de curaj); şi

2) dacă e adevărat că oamenii comuni se înşală în privința cumpătării, atunci nu există decât o *singură* formă de cumpătare. În primul caz răsturnarea s-a petrecut la nivelul predicatului („a fi curajos”); în cel de-al doilea, la nivelul subiectului („filozofi”/„oameni comuni”).

92 „Cu un cuvânt virtute autentică” (*xyllebden alethes arete*). În cadrul relației de schimb, virtutea este un echivalent al categoriei de valoare. În ea însăşi, ea se poate descrie ca sumă de virtuți particulare (*andreia,* „curaj”/*sophrosyne*, „cumpătare”/*dikaiosyne*, „dreptate”).

93 „Despărțite de cunoaştere” (*chorizomena phroneseos*)..., „schimbate între ele” (*allattomena anti allelon*). Aici se dezvăluie un al doilea sens al metaforei comerciale: acela de a anticipa imaginea funcționalității rationamentelor în cadrul unui sistem, care va fi expusă în discursul metodologic (101 d sq.)

94 Antonimul „virtuții adevărate” (*alethes arete*) care se obține prin cunoaştere este aşadar falsa imagine a virtuții (*skiagraphia,* „umbre jucate pe-un perete”), produsă de ignoranță. *Skiagraphia* (*Tht.,* 208 e; *Prm.,* 105 c; *R.*, 523 b, 583 b, 86 b etc.) era un termen din vocabularul „manieristic” al artelor plastice (*litt.* „pictură care redă perspectiva printr-un joc de umbre şi lumini şi care imită îndeaproape realitatea”) şi pe care Platon l-a folosit ca pe un simbol al lumii aparențelor. Sensul de aici derivă din asocierea cu *apate* („minciună”, „înşelătorie”) şi cu *schema* (cf. *infra*, 72 b). Culminând cu imaginea sclavului, pasajul 69 a..b) conține, în nucleu, mai multe motive care vor fi dezvoltate în *Republica*.

95 □Purificare□ (*katharsis*)/□mijloc de purificare□ (*katharmos*). Cele două concluzii sunt destinate să precizeze sensul metaforei comerciale. Distincția între *katharsis* (stadiu de purificare sau □puritate□) și *katharmos* (□mijloc de purificare□) aparține unui limbaj tehnic al misteriilor (Burnet). Dar folosirea ei este figurat-instrumentală și nu proprie. Terminologia rituală nu trebuie aici acreditată mai mult decât terminologia comercială de mai sus.

96 □Ca în tainele lor să se ascundă revelația...□: în text, *ainittesthai*. Socrate folosește verbul *ainittein* (□a vorbi enigmatic□, □a spune lucruri cu tâlc□„ cf. și *Ap.*, 21 b, *ainos*, □vorbire dublă, încifrată□) pentru a explica relația dintre motivul purificării și motivul pedepsirii sufletului după moarte. Pentru folosirea acestui procedeu de transpunere, cf. *supra* 60 b..c. Motivul pedepsirii sufletului apare în deplinul lui simbolism inițiatic: Platon nu introduce aici criteriul moral; echivalența între purificare și cunoaștere este absolută. Discursul liber 66 b..69 c constituie secțiunea cea mai □pitagoreică□ din întregul dialog.

97 □În Mlaștină□: *en borboroi*. Este evocată aici celebra tradiție orfică după care sufletele celor □neinițiați□ (*atelestoi*) erau menite să se tăvălească veșnic în noroiul infernului (*borboros*).

98 □Celor care se ocupă de inițieri□: *hoi peri tas teletas*, adică preoții oficianți, spre deosebire de personajele legendare care le-au instituit, evocate mai înainte (*hoi tas teletas katastesantes*, □oamenii aceia cărora le datorăm instituirea inițierilor□).

99 □Mulți purtători de thyrs, puțini bacanți□ (*narthekophoroi men polloi bakchoi de te pauroi*). Această formulă regrupează elementele unui □vers orfic proverbial□ (Wohlrab) citat de Olympiodoros în comentariul lui, fără menționarea tradiției (*polloi men narthekophoroi, pauroi de te bakchoi*). Clement din Alexandria l-a apropiat de sentința biblică □mulți chemați, puțini aleși□ (*Matei*, XX, 16, cf. Str., I, 19, 92).

100 □Să-i convingă□ (*pollen apistian parechei*) / □se tem□ (subînțeles). Concepția populară despre suflet îi oferă lui Cebes prilejul de a suprapune două teme: 1) frica de moarte „

ale cărei reveniri vor marca fiecare progres în însuşirea unui comportament epistemologic, îndepărtând-o din ce în ce mai mult de tema mulţimii; 2) raportul între □convingerea socratică□şi credinţă. Dacă aici, ca şi Simmias la 64 a..b, Cebes exprimă punctul de vedere al celor mulţi, vocabularul său (*apistia*; cf. şi *infra, paramytia, pistis* „ □speranţă□etc.) arată că argumentul persuasiv se opune celui dialectic şi reprezintă singura modalitate de a convinge omul comun.

101 Reprezentarea sufletului ca materie inconsistentă (*kapnos*, □fum□; *pneuma*, □adiere□etc.) este extrem de veche şi avea să dăinuie ca un curent subteran în mentalitatea populară (ceea ce explică şi difuziunea ei în lumea greacă la sfârşitul sec. IV).

102 Apărarea filozofului Socrate împotriva comediografilor contemporani se impunea în aceeaşi măsură ca şi □dezvinovăţirea□fictivă a persoanei sale juridice. Prin aceasta, discursul-pledoarie capătă o nouă dimensiune.

103 □O veche tradiţie, de care am mai pomenit□ de pildă, în *Men.*, 81 a..b; *Ep.*, VII, 355 a şi (cum remarcă Hackforth) mai ales în *Legile.* Tradiţia (*palaios logos*) vizată era doctrina orfico-pitagoreică a renaşterii sufletului, care s-a bucurat de mare popularitate în întreaga Antichitate (cf. Empedocle etc.)

104 □Au fiinţă□(*estin*) / □fiinţează□(*estin*); cf. *infra*, □există□(neexprimat). Relaţia între întrebare şi mit în cadrul ipotezei primului argument nu este directă. Ea pune în mişcare un mecanism care aparţine întregii demonstraţii şi care poate fi caracterizat prin circularitate, deoarece foloseşte un sistem de repetiţii şi funcţionează prin implicarea concluziei generale (*i.e.*, □sufletul este nemuritor□) în premisa fiecărui argument. Datorită acestui mecanism, demonstraţia va pendula fără încetare între ceea ce se anticipează şi ceea ce se infirmă (cf. *L. pr.*).

105 □Iar dacă... adică dacă□ Ni se pare firesc „ împotriva lui Loriaux „ ca Platon să fi prezentat doctrina palingenezei mai întâi în întregime, pentru ca apoi să selecteze din ea partea necesară pentru acest argument.

106 Într-adevăr, va fi nevoie de un □alt argument□şi anume de noua demonstraţie care începe la 78 b. Preexistenţa sufletului nu ne permite să deducem nimic despre soarta lui dincolo de moarte, aşadar această condiţie este insuficientă.

107 Aici se încheie prima etapă a demonstraţiei. Generalizând astfel, Socrate vizează ambele sensuri ale verbului *gignesthai* şi pregăteşte acceptarea necondiţionată a ultimelor exemple.

108 □Între termenii□*(metaxy)* „ - □două procese□(*dyo geneseis*). Termenul *metaxy* (*litt.* □la mijloc□) dotează categoria contrariului cu atributul de circularitate. Socrate propune o reprezentare geometrică în care procesul (*genesis*) stă □la mijloc□într-un cerc descris de ipostazele sale contradictorii (*dyo geneseis*). Astfel concepută, legătura între contrarii este specifică pentru mentalitatea grecilor (unde cercul era o diagramă generală a *relaţiei*). Pentru accepţiunea ontologică a lui *metaxy*, cf. Pl., *R.*, 614 c..e.

109 □O creştere şi o descreştere□ *auxesis/phthisis.* Acest exemplu transpune relaţia geometrică de mai sus cu ajutorul categoriilor limbii. *Auxesis* (*litt.* □acţiunea de creştere□) şi *phthisis* (*litt.* □acţiunea de descreştere□) fac parte din clasa numelor de procese. În relaţia lor antonimică, numele general al procesului „ *genesis* „ poate fi resimţit ca singur rezultat comun al descompunerii semice; el simbolizează astfel media proporţională, centrul, jumătatea etc. „ şi deci orice configuraţie în care egalitatea *genesis = dyo geneseis* ar putea fi confirmată.

110 În realitate, această condiţie este indispensabilă: pe ea s-a întemeiat prima parte a demonstraţiei. Acum, ea trebuie depăşită pentru ca reintroducerea lui *genesis* cu sensul de □naştere□să fie posibilă. Încercând să anuleze constrângerea de limbaj, Socrate va intra în contradicţie cu sine însuşi.

111 În prima propoziţie, termenii □viaţă□şi □moarte□sunt denumiţi prin substantivele corespunzătoare (*zoe* şi *thanatos*). În cea de-a doua, li se atribuie formula numelui de proces (*to zen, to tethnanai*). Pe de altă parte, Socrate va trata în continuare noţiunile astfel circumscrise după modelul

primului exemplu (cf. 70 e); aşadar sensul lor implicit este „viu”, respectiv „mort”. Dar acest sens nu poate fi admis. El contrazice felul în care categoriile „viu” şi „mort” vor fi discutate în cadrul argumentului final (cf. 105 c sq.).

112 „A reînvia”: *to anabioskesthai*. Existența unui proces de reîntoarcere la viață este tot ce s-a dovedit în cursul primului argument. Dar subiectul acestui proces nu este în mod necesar sufletul. Pentru a-l implica, Socrate utilizează ca pe o axiomă şi transformă în condiție logică o presupoziție de ordin religios: teoria metempsihozei (*i.e.* ideea că sufletul este subiectul virtual al unui proces de reîncarnare; cf. *supra*, 70 c). Pasajul 71 e sqq. constituie demonstrația propriu-zisă.

113 „Dacă... atunci”: Afirmație abuzivă: nu aceasta era adevărata concluzie a argumentului. Demonstrația propriu-zisă se încheie printr-o formulă cu caracter juridic: *hikanon tekmerion* (*litt.* „dovadă suficientă”).

114 Sub această formă, Socrate introduce un raționament de verificare prin reducere la absurd (sau răsturnare; cf. n. 87) subordonat argumentului contrariilor. Pe parcurs statutul lui de subordonare se va modifica.

115 În această descriere vedem mai mult decât o simplă aluzie la teoria orfică despre „ciclul naşterilor” (*kyklos geneseos*; cf. Hackforth, Casini etc.). Terminologia geometrică este absolut evidentă, iar cele trei perioade sintactice o distribuie în mod riguros după criteriul opoziției rectiliniu-circular: 1) = mişcare circulară (*en kykloi, litt*, „în cerc”); 2) = mişcare rectilinie (*eutheia*, „rectiliniu” şi *katantikry*, „drept”); 3) = mişcare circulară (*anakamptoi* şi *kampen poioito, litt.* „să efectueze rotirea înapoi”).

116 Ideea presupune că inventarul sufletelor este constant şi, în general, că lumea este finită: contrastul care stă la baza acestui raționament este de natură logică (univers limitat *vs.* univers nelimitat). Cum termenul matematic a funcționat ca metaforă, termenul metaforic propriu-zis se găseşte învestit cu o semnificație ontologică.

117 *Endimion*: erou din descendența lui Zeus şi rege mitic al eolienilor. Motivul frumuseții lui Endimion conservate

printr-un somn veşnic a fost inspirat de o celebră tradiție, după care Luna s-ar fi îndrăgostit de el. Există mai multe variante ale acestei legende.

118 Analogia între moarte şi somn, pentru a doua oară folosită în argumentul contrariilor (cf. *supra*, 71 c..d), constituie un topos al literaturii clasice. Ea se explică prin paralelismul originar al anumitor trăsături care aparțineau funcției religioase a acestor simboluri.

119 „Toate lucrurile strânse la un loc": *homou panta chremata.* Tradiția raportează că Anaxagoras din Clazomene ar fi scris un tratat *peri physeos* („Despre natură") care începea cu aceste cuvinte (cf. Anaxagoras, B 1[D.K. II] şi Pl., *Grg.*, 465 d). Loriaux este de părere că acest citat ar avea un „caracter exterior" şi inadecvat la context, deoarece „la Anaxagoras e vorba despre haosul inițial, organizat îndată de *nous*". Nu suntem însă îndreptățiți să aplicăm un tratament strict filologic „trimiterii" la Anaxagoras pe care o face Platon aici. Ea constituie în primul rând un răspuns la exemplele prin *synkrisis* şi *diakrisis* („îmbinare" şi „dezbinare") din cadrul demonstrației (71 b): Socrate foloseşte formula lui Anaxagoras ca pe un *ecran* în relația intertextuală dintre tema apocalipsului şi exemplul său, astfel transfigurat. Acest procedeu este cu atât mai pregnant cu cât el redă, în mod ironic, imaginea unui Anaxagoras răsturnat (stare inițială = apocalips).

120 „Învățătura": *logos; cf. apodeixeis.* „ „Adesea" faptul că Cebes insistă să-i atribuie lui Socrate doctrina reminiscenței a pus sub semnul întrebării ipoteza originii ei orfico-pitagoreice, care părea indiscutabilă. În cazul menținerii acestei ipoteze, contradicția ar fi cu atât mai gravă cu cât Cebes însuşi era pitagoreu „ paradox pe care Burnet, de pildă, încearcă să îl explice prin considerații asupra decăderii generale a pitagorismului. Mai recent, s-a remarcat însă (Hackforth) că influența pitagoreică nu este atât de puternică pe cât pare. Noțiunea de „memorie" (cultivată în cadrul metempsihozei) avea un caracter mai curând empiric. Dimpotrivă, conceptul de *anamnesis* funcționează exclusiv în cadrul teoriei platonice

a cunoaşterii; de aceea postularea Formelor îi va fi indispensabilă. O discuție completă despre originile teoriei reminiscenței nu poate avea loc în mare măsură deoarece Platon a abandonat această teorie în dialogurile ulterioare. Frutiger consideră că reminiscența ar fi o idee de natură mitică. Dar această soluție este inacceptabilă „ cel puțin în *Phaidon*, unde într-adevăr □lungimea şi precizia expunerii acestei doctrine... sugerează faptul că ea îi aparține lui Platon□(Hackforth). Pentru Paisse, reminiscența este un amestec de *mytos* şi de *logos* (□LEC□, 1967, 15..33; 225..248 şi 1969, 19..43).

121 □Învățarea este... o reamintire□(*mathesis... anamnesis*). Singurele dialoguri în care Platon a expus această doctrină sunt *Menon* (80 d..86 c), unde Socrate o foloseşte pentru a ilustra mecanismul învățării (cf. şi Bluck), şi *Phaidon*. Aici, ea pare să aibă o relativă autonomie. Faptul că doctrina reminiscenței nu a cunoscut o evoluție ulterioară face parte dintre argumentele celor care susțin dualitatea gândirii lui Platon (cf. Vanhoutte, 8-l4). N. Gulley a întrevăzut o altă posibilitate de interpretare, arătând că funcțiile categoriei de *anamnesis* vor trece mai târziu *(Sph., Plt.)* asupra noțiunii de *diairesis* (□alegere□, cf. N. Gulley, □C.Q.□, 1954, p. 197). Dat fiind progresul general către o concepție activă a sufletului şi a gândirii, explicația pare satisfăcătoare. Oarecum în sprijinul ei, Hackforth sugerează o foarte interesantă încadrare a teoriei despre *anamnesis* în perspectiva generală a sistemului: □*Anamnesis* nu mai apare *eo nomine* nicăieri decât în *Phaidros* (249 c); plasarea ei acolo este mitică, şi se poate ca Platon să fi ajuns să conceapă *anamnesis* ca pe nimic mai mult decât o descriere mitică a procesului dialecticii□

122 În structura demonstrației, doctrina reminiscenței este concepută ca un al doilea argument pentru preexistența sufletului. Prin această expunere preliminară, Cebes satisfăcea o exigență de claritate: procesul *anamnezei* (*mathesis = anamnesis*) fusese explicat într-un dialog anterior (*Menon*). Dar Cebes nu făcea numai un □rezumat□ al doctrinei, ci şi

verificarea generală a argumentului: în acest caz, verificarea nu se află, ca de obicei, la sfârşit.

123 □O dovadă (*logos*) minunată□ Acesta este argumentul cel mai □frumos□ în sensul platonic al cuvântului „ deoarece adevărata lui temă este înzestrarea sufletului cu gândire (cf. *L. pr.*; de aici şi înalta lui □valoare indicativă□„ Loriaux, p. 162).

124 Prin aceasta, conceptul de *anamnesis* se apropie foarte mult de maieutica lui Socrate. Dacă intenţia lui Platon era să atribuie cuiva teoria folosită în acest argument (Burnet, cf. *supra*, n. 120), Socrate, mai curând decât Pitagora, este vizat aici. Însuşi numele *maieuticii* (*maieuein* = □a moşi□) reprezintă adaptarea unui fapt biografic la elementul cel mai caracteristic al acestei metode: capacitatea de a declanşa o □reamintire□prin întrebări puse corect interlocutorului.

125 □Modele□ *diagrammata*. Termenul *diagrammata* denumeşte, probabil, acele □configuraţii spaţiale□(*horomena eide*) despre care *R.*, VI, 510 d ne informează că se foloseau în geometrie (Hackforth). Este fără îndoială o aluzie la *Menon* (82 b sq.) unde Socrate îşi exemplificase teoria, □reamintindu-i□unui sclav raportul între diagonala şi latura pătratului.

126 Cu această premisă se deschide partea întâi a argumentului: până la 74 a, Socrate îi va □reaminti□lui Simmias teoria reamintirii.

127 Pentru un cititor modern, exemplele invocate fac parte din categoria simbolurilor.

128 Aşadar reminiscenţa se produce cu condiţia ca între ştiinţa anterior dobândită şi actualizarea ei să intervină un factor deviant „ uitarea. Aceasta este o condiţie negativă. Ea dovedeşte că, aşa cum îl definea Platon, conceptul de *anamnesis* se extinde asupra a ceea ce am putea numi procesul de simbolizare.

129 Folosind clasificarea lui C. S. Peirce, se poate constata că prima categorie (*anamnesis aph'homoion*) ar corespunde aşa-numitelor simboluri iconice, în timp ce a doua categorie (*anamnesis apo anomoion*) ar corespunde, în mare, simbolurilor motivate.

130 „A admite existenţa unor lucruri care să nu fie decât inteligibile, a da calităţilor „ şi chiar, mai presus de orice, calităţilor morale „ privilegiul acestei existenţe; a pretinde că, departe de a constitui un fel de sediment al experienţelor din viaţa noastră, aceste inteligibile pure constituie, dimpotrivă, principiul etern al prezenţei unor calităţi în întruchipările pe care le percepem prin simţurile noastre şi al existenţei care, pentru un timp limitat, aparţine acestor întruchipări; a considera aceste esenţe formale drept realităţi permanente şi exemplare, faţă de care ceea ce redau percepţiile noastre nu e decât aparenţă fugară şi copie imperfectă „ iată esenţialul a ceea ce numim teoria Formelor” (L. Robin, *Platon*, P.U.F., 1968, p. 74). Această teorie este introdusă în *Phaidon* prin cuvintele *phamen pou ti einai ison* („există ceva numit egalitate”), pentru interpretarea cărora cf. P. R. Haynes, „Phronesis”, 1964, 17..26; M. J. Rist, „Phronesis”, 1964, 27..37; V. U. Wedin, „Phronesis”, 1977, 191..205 etc. Cf. şi 65 d.

131 „De unde o avem” (*pothen*). Răspunsul la această întrebare va începe de la 74 c. Dar, între întrebare şi răspuns, Socrate intercalează secţiunea cea mai importantă (74 b..d) din această parte a argumentului (74 a..d), arătând de ce anume cunoaşterea Formelor este un caz de reamintire.

132 Alternativă care deschide o paranteză (74 b..c, „Şi totuşi nu-i aşa...”) menită să precizeze ce raport există între percepţia Formelor şi tipul special de cunoaştere care este anamneza. Socrate va fi constrâns să folosească în domeniul Formelor un criteriu inadecvat, cu care nu poate rămâne consecvent: opoziţia de asemănare (cf. 74 a). Acest fapt a provocat diverse reacţii critice. Însă ele nu reuşesc să explice rezerva lui Platon de a se pronunţa asupra „asemănării” între Forme şi cópii, şi mai cu seamă introducerea în diagonală a unei probleme atât de importante cum era percepţia Formelor.

133 Această concluzie anticipează concluzia generală deoarece conţine mecanismul întregului argument.

134 „Noi... celelalte simţuri”. Prin „noi” se înţelege „sufletele noastre”; acest sens va fi confirmat la 76 c. Aici începe ultima parte a răspunsului.

135 Aşadar □naşterea□este un echivalent ontologic al □uitării□ (cf. şi 75 c..d). Pentru a sugera această relaţie, Socrate va folosi metoda reducerii la absurd. Verificarea echivalenţei naştere/uitare implică verificarea ipotezei generale (*mathesis = anamnesis;* cf. *supra* şi 72 e).

136 Adică de realităţile în sine. Punând problema astfel, Socrate se poate menţine în afara problemei ontologice (*i.e.* cum este posibil să ne amintim după ce ne-am născut) în verificarea analogiei naştere/uitare. El anulează astfel rolul activ al sufletului, stabilit mai-nainte.

137 Este o întrerupere care aduce brusc în atenţie tema acordului între comportamentul şi doctrina filozofului. Pe de altă parte însă, ea integrează persoana lui Socrate în raţionament, ipostaziind-o ca Formă.

138 Aceasta este concluzia argumentului. Aşadar nici teoria contrariilor, nici conceptul de anamneză nu implică mai mult decât *preexistenţa* sufletului.

139 Naşterea este în continuare naştere prin accident.

140 Tot acest period condiţional recapitulează argumentul reminiscenţei, punând de acord concluzia cu premisele care ţin de teoria cunoaşterii: cunoaşterea este cunoaştere a inteligibilului, de unde caracterul mediator al senzaţiilor; cunoaşterea este inteligibilă ea însăşi, de unde caracterul indirect al senzaţiilor.

141 Citându-l pe Cebes, Simmias evocă, într-o formă imitativă, mecanismul formării locului comun. Procedeul este ironic „ cu atât mai mult cu cât îl vizează pe Socrate însuşi şi, implicit, □oralitatea□doctrinei sale, într-un context unde tema mulţimii se află pe primul plan.

142 □Se risipeşte□ *diaskedannystai*. Această nouă perspectivă pregăteşte argumentul afinităţii dintre suflet şi Forme. Ea deschide aşadar cea de-a doua parte a demonstraţiei, care vizează imortalitatea propriu-zisă. Argumentul afinităţii (78 b..80 c) are un statut ambiguu deoarece el va încerca să dea răspuns acestei probleme ontologice aprofundând descrierea sufletului ca principiu raţional (*i.e.* ca gândire; prin aceasta, el continuă argumentul anterior, cf. *L. pr.*).

143 Rezumatul lui Simmias (76 e..77 a) vizează argumentul reminiscenței; rezumatul lui Cebes este menit să arate în ce stadiu se află întreaga demonstrație. Din punctul de vedere al lui Cebes, menționarea argumentului contrariilor nu era necesară, câtă vreme el fusese acceptat de la început. Pentru problema relației între cele două argumente, cf. Hackforth, 79 sqq.

144 Socrate este din nou adus să examineze problema din punctul de vedere al interlocutorilor săi. Cf. *supra,* n. 143 şi *L. pr.*

145 Foarte multe credințe vorbesc, în sec. al IV-lea *a. Chr.*, despre destinul omului după moarte. Trăsătura lor comună pare a fi absența unei adevărate disocieri între suflet şi trup. Credința într-o □risipire□ postumă pare să se fi format mai curând în legătură cu trupul sau cu reprezentări aproape substanțiale ale sufletului, mult mai apropiate de □personalitatea biologică□ (*thymos*) a eroului homeric decât de noțiunea, mai mult sau mai puțin ambiguă, de *psyche.*

146 □Descântătorul minunat□ Cuvintele *agathos epoidos* îl pun pe Socrate în tripla ipostază de: *a) inițiator* (cf. şi *Smp.,* 202 e, unde se vădeşte că Platon apropia descântecele (*epoidai*) nu numai de *pharmaka* (□otrăvuri□, *R.*, 426 b), ci şi de forme superioare de ritual: *thysiai* şi *teletai*, □ofrande□ şi □rituri de inițiere□); *b) medic* (pentru relația între magie verbală şi medicină, cf. S., *Ai.*, 582); *c) părinte* (cf. şi A., *Eu.,* 649).

147 Argumentul afinității se întemeiază pe ipoteza indivizibilității sufletului. Acesta va fi definit în cadrul relației:

asyntheton (necompus) *vs.* *syntheton* (compus)

synthesis (compunere) → *diairesis* (descompunere)

diairesis (descompunere) → *synthesis* (compunere)

cf. ↓

diairethenai tautei heper synetethe, □o descompunere care să corespundă felului în care-a fost compus□

148 Aici se încheie prima etapă a raţionamentului.

149 În partea a doua a raţionamentului, Socrate recurge la premisa generală de teoria cunoaşterii (64 c..66 b) „Exercitarea minţii” (*ho tes dianoias logismos*): „*dianoia* numeşte gândirea în general în opoziţie cu percepţia sensibilă, fără distincţii secundare”, Loriaux; cf. şi Burnet.

150 Raportarea „invizibilului” (*aoriston*) la „identic” arată că acesta din urmă constituie principala categorie (sau „gen”) în cadrul argumentului. Pentru o opinie diferită, cf. Hackforth. Aici se încheie cea de-a doua parte a demonstraţiei.

151 În acest argument se pune pentru prima dată problema definirii raportului dintre trup şi suflet la nivelul demonstraţiei propriu-zise.

152 Socrate înfăţişează aici, prin paralelism negativ, elementele relaţiei dintre suflet şi trup:

A *psyche homoiotan* (sufletul are afinitate cu):	B *soma homoiotaton* (trupul are afinitate cu):
a) *toi theioi* (divinul)	*toi anthropinoi* (omenescul)
b) *toi athanatoi* (nemuritorul)	*toi thnetoi* (muritorul)
c) *toi noetoi* (inteligibilul)	*toi anoetoi* (ininteligibilul)
d) *toi monoeidei* (ceea ce se manifestă sub o singură formă)	*toi polyeidei* (ceea ce ia forme multiple)
e) *toi adialytoi* (indisolubilul)	*toi dialytoi* (disolubilul)
f) *toi aei hosautos kata tauta echonti* (neschimbătorul şi identicul)	*toi medepote kata tauta echonti heautoi* (ceea ce nu e niciodată identic cu sine)

În toată această serie, singura pereche care vizează *existenţa* sufletului o constituie e). Ea corespunde concluziei argumentului. Primii doi termeni fac parte dintr-un vocabular mitic (cf. J. van Camp şi P. Canart, *Le sens du mot „theios” chez Platon*, Louvain, 1956).

153 Aceasta este concluzia şi închiderea formală a argumentului.

154 „Tărâmul nevăzutului”, adică tărâmul zeului morţii. Derivarea numelui lui Hades (*Aides*) de la adjectivul care înseamnă „nevăzut” (*aides*) este nesigură, dar acceptabilă (cf. W. Schulze, E. Schwitzer, L.S.J.). Dacă pasajul din *Cratylos* unde această etimologie este respinsă (403 a) reprezintă adevărata opinie a lui Platon, ne aflăm aici în prezenţa unui interesant joc de cuvinte, în care omofonia tinde să substituie absenţa unui alt semn pentru înrudirea semantică. Bluck discută de asemenea ipoteza derivării lui „Hades” de la un radical care înseamnă „subpământean”. Nu vedem însă cum ar fi posibil ca traducerea să folosească o asemenea indicaţie.

155 Reinstaurarea perspectivei lui Socrate corespunde noului discurs liber. Alternativa propusă la 80e..81b pregăteşte introducerea opoziţiei etice bine/rău.

156 Sub semnul celei de-a doua definiţii a filozofiei (*melete thanatou*; cf. *supra*, n. 37), Socrate face un „rezumat” (80 e..81 b; cf. şi *infra*, 91 d etc.) al propriei sale demonstraţii, care este diferit de „rezumatele” lui Simmias şi ale lui Cebes (*supra*, 73 c..77 c; cf. *L. pr.*). Acest rezumat ia forma unui discurs despre sufletul pur (*katharos*), *i.e.* despre primul termen al alternativei.

157 Această dispoziţie a sufletului va fi explicată la 83 c..d. În termenii lui Platon, ea exprimă însuşi răul moral (sau „îmbolnăvirea” sufletului).

158 Superstiţiile populare legate de strigoi (*phantasmata*, *eidola*) aveau în comun ideea că mortul a suferit o nedreptate pe care trebuia s-o răzbune. Sugerând că mortul ar fi el însuşi răspunzător de acest destin, Platon pare să interpreteze în felul său tradiţia cunoscută. În orice caz, trăsăturile religiei greceşti nu ne îndreptăţesc să presupunem că ar fi existat o versiune bazată pe *vinovăţia* mortului. Fraza lui Socrate conţine mecanismul de transpunere (cf. *supra*, 60 b..c) prin care se dă de înţeles că propoziţia intermediară (*hosper legetai*, „chiar ar fi fost văzuţi”) aduce mărturia unei tradiţii, pe care ultima afirmaţie („tocmai chipul în care”) o *explică*, recurgând la deducţia teoretică de la început.

159 □Este singurul pasaj în Platon în afara miturilor unde transmigrarea în corpuri de animale este prezentată separat față de reîncarnarea umană□(Hackforth). Evocând această credință, Socrate regăseşte tonul fabulei, în conformitate cu misterioasa corespondență Socrate/Esop, stabilită la începutul dialogului (cf. *supra*, 60 b sqq.). Aşa cum a remarcat Y. M. Bacigalupo (□Filosofia□, 1965, 267..290), Platon transformă aici legea universală a transmigrării sufletelor în corpuri de animale într-o pedeapsă cu caracter moral.

160 □Aceştia□ adică toți oamenii, în afară de cei înzestrați cu putere filozofică.

161 Socrate se referă aşadar la acea categorie de oameni pentru care virtuți precum cumpătarea (*sophrosyne*) sau curajul (*andreia*) pot avea un sens definit la 68 c ca fiind diferit de sensul filozofic.

162 □Albinele, viespile sau furnicile□(*melitton, sphekon kai myrmekon*). Natura gregară a acestor insecte a prilejuit o celebră comparație cu societatea umană (Aristotel, Varro etc.). Pentru Platon, virtutea socială (*demotike kai politike arete*) este însă incompatibilă cu virtutea filozofică şi sortită, de aceea, să rămână în marginea adevăratelor valori.

163 Raportul între filozofie şi suflet este definit a) prin relația subiect/obiect, datorită căreia □filozofia□apare ca o *călăuză* a sufletului: □filozofia este... pentru un moment personificată într-un mod care ne face să ne gândim la acea personificare pe care o găsim aproape o mie de ani mai târziu în *Consolatio philosophiae* a lui Boëthius□(Hackforth); b) prin relația de subordonare (□arătându-i...□), care dovedeşte că influența filozofiei asupra sufletului se manifestă, ca şi visul (*supra*, 60 e..61 a), prin discurs. Revelarea treptelor cunoaşterii, care se face în acest pasaj, constituie una din temele fundamentale ale platonismului (cf. Friedländer, p. 64 sqq.).

164 Aşadar □răul suprem□nu este ignoranța propriu-zisă, ci efectul ignoranței „ *i.e.* starea de rătăcire şi de □minciună□ în care se afundă sufletul, odată lăsat în seama ei.

165 Probabil că Socrate nu vorbeşte acum despre încătuşarea de la 82 e „ un □rău preliminar□al sufletului înainte ca

filozofia să îl elibereze „ ci despre cea mai puternică încătuşare, adică răul suprem (*eschaton*) a cărui evoluţie va fi explicată imediat.

166 Această remarcă finală trimite la tema „mulţimii” aşa cum a fost ea dezvoltată prin exemplele „cumpătare” (*sophrosyne*) / „curaj” (*andreia*) la 68 c sqq.

167 Silită să promită, în absenţa lui Ulise, că va alege pe unul din peţitorii de la curtea din Ithaca, Penelopa legase acest soroc de încheierea unei împletituri pe care o deşira noaptea în taină. Faţă de alte paradigme ale efortului inutil (Tantal, Sisif etc.), aceasta este mai adecvată deoarece presupune şi intenţionalitatea victimei (cf. *supra*, „filozofii *ştiu*”).

168 „Ultimul discurs «al lui Socrate» înainte de tăcerea care se aşterne la 84 c este una din acele structuri periodice masive şi impunătoare cu care Platon ştia să mânuiască retorica pentru a sluji simţămintelor şi convingerii sale proprii celei mai adânci” (Hackforth, 96). Pentru că separă părţile dialogului, această pauză a fost comparată cu cea care urmează în *Odiseea*, după istorisirea lui Ulise (XIII, 1 sq. „ Casini).

169 Această oscilaţie reaminteşte „amestecul” (*mixis*) dintre bucurie şi durere (*apo tes hedones kai apo tes lypes*) evocat la început (59 a). Procedeul contribuie la separarea părţilor discursului.

170 Prin simbolismul lebedei, Socrate introduce două elemente esenţiale: *a)* o „invocaţie” către Apollon, care întăreşte motivarea generală a discursului şi *b)* tema filozofului-preot, care continuă metafora „descântecului” de la 77 e..78 a. Relaţia între *(a)* şi *(b)* este asigurată de funcţia oraculară (*he mantike*), care va juca rolul unui *tertium comparationis* în cadrul comparaţiei Socrate-lebede.

171 Aluzie la legenda după care Philomela, Procne şi Tereus fuseseră transformaţi în privighetoare, rândunică şi pupăză pentru dubla crimă de adulter şi infanticid.

172 Această afirmaţie pregăteşte ultimul (100 c..102 a) din seria celor trei discursuri despre metoda demonstrativă (care vizează construirea demonstraţiei sub aspectul cognoscibili-

tăţii obiectului ei). La 99 c..e Socrate se va exprima într-un mod asemănător. Analogia nu trebuie respinsă pe baza faptului că Socrate şi Simmias ar da un sens diferit unor aceloraşi noţiuni (Loriaux). Desigur, modalitatea intelectuală a lui Simmias este diferită de cea a lui Socrate, dar în absenţa unor indicii contextuale nu putem considera că această diferenţă este mai puternică decât solidaritatea părţilor discursului.

173 Există aşadar probleme insondabile care se ridică în faţa minţii omeneşti, dar nu există o facultate diferită de raţiune pentru a le confrunta.

174 Prin aceasta, Socrate acceptă o obiecţie pe care nu va mai putea să o respingă (cf. *infra*, 107 b).

175 „Exact aceeaşi demonstraţie”. Această afirmaţie se va dovedi inacceptabilă pentru Socrate, deoarece teoria sufletului-armonie, pe care o va dezvolta Simmias, nu este consecventă cu premisa generală şi nu poate fi discutată în termeni de teoria Formelor.

176 *a)* „Acordul armonios” (*harmonia*) / *b)* „armonia (*harmonia*) este...” Singura *harmonia* despre care poate fi vorba *en tei hermosmenei lyrai* (*litt.* „în cazul unei lire bine acordate”) o constituie unul din cele trei acorduri perfecte, care se numeau, în teoria muzicală greacă, *harmoniai*: quarta (*dia tessaron*), quinta *(dia pente)* şi octava (*dia meson*). După ce se referă la o astfel de *harmonia*, Simmias dă imediat o definiţie complet diferită. Inconsistenţa obiecţiei sale provine din folosirea a *două* concepte de *harmonia* în locul unuia singur. În relaţia dintre muzică şi instrument, care stă la baza demonstraţiei din continuare, *harmonia* va avea în mod constant sensul tehnic şi limitat de „acord” *(1)*. Pentru a crea o analogie între acest exemplu şi teoria mai-nainte expusă de Socrate, Simmias va trebui să folosească însă noţiunea de *harmonia* într-un sens filozofic *(2)*, extras din speculaţiile pitagoreice despre legea numerelor şi principiul universal. (Asupra importanţei conceptului de *harmonia* în pitagorism, cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pytha-*

goricienne, Paris, 1915.) Aşadar Simmias introduce o noţiune descrisă ca *harmonia (2)* într-o demonstraţie care va fi fost concepută pentru *harmonia (1)*.

177 Singurul progres adevărat pe care îl aduce argumentul lui Simmias este ideea că acelaşi lucru poate fi totodată „divin” şi „pieritor” (*supra*). Manifestarea unor îndoieli în privinţa nemuririi sufletului nu atacă aşadar nici unul din adevărurile stabilite în prima parte a demonstraţiei. După ce s-a acceptat că sufletul este divin, va trebui ca Socrate să demonstreze că el este şi indestructibil.

178 „Au cântat în ton”: în text, *prosaidein*. Prin acest joc de cuvinte, Socrate viza faptul că discursul lui Simmias s-a întemeiat pe un exemplu muzical şi că acest gen de raţionamente este propriu pitagorismului.

179 „Mai înainte”„ adică la 77 b. Cebes reaminteşte problema generală (70 a..b) recapitulând prima parte a demonstraţiei şi pregăteşte astfel argumentele nemuririi sufletului.

180 Contraargumentul lui Cebes este conceput ca o verificare a raţionamentului lui Socrate prin intermediul contraargumentului lui Simmias. El constă din două părţi: refutarea primei obiecţii şi demonstraţia propriu-zisă. Prima parte, *i.e.* răspunsul lui Cebes către Simmias, ia forma unei confruntări între argumente care îşi vorbesc. Stilul indirect larg care rezultă conferă discursului filozofic o autonomie comparabilă cu aceea a visului (60 e) sau a filozofiei (83 a) din secţiunile libere.

181 Cu alte cuvinte, „ce anume te împiedică să i te alături lui Socrate în credinţa că sufletul este nemuritor?” Într-adevăr, din punctul de vedere al lui Simmias este suficient să admitem că superioritatea sufletului implică „tăria” lui (*ischyne*), pentru ca punctul de vedere al lui Socrate să fie demonstrat. Cebes va introduce o distincţie suplimentară.

182 Hackforth este, credem, îndreptăţit să vadă în aceste cuvinte, care atrag atenţia asupra teoriei lui Cebes, un indiciu al originalităţii ei.

183 Împotriva opiniei lui Burnet, condiţia ca cel care posedă haina să o fi făcut el singur se va dovedi esenţială. Această primă

mențiune a ei nu este superfluă, aşa cum consideră Loriaux, deoarece aici Cebes stabileşte termenii demonstrației ulterioare.

184 Aici se încheie prima parte a contraargumentului lui Cebes. Ea a constat din exprimarea proporției trup/suflet = veşmânt/țesător (= om) şi din reducerea la absurd a raționamentului lui Simmias. Particularitatea exemplului lui Cebes constă în faptul că unul din cei patru termeni reprezintă sinteza termenilor care intră în raport. Astfel, Cebes poate conferi termenului „om” atribute ale trupului (*ischyne*, „putere”), deşi, în proporția dată, el corespunde, prin poziție, sufletului.

185 Raționamentul lui Cebes presupune aşadar că, sub aparența continuității biologice, în viața unui om se succed mai multe trupuri; iar sufletul este funcția care creează această aparență. Din perspectiva lui Cebes, imortalitatea nu va rezulta aşadar din confruntarea sufletului cu trupul, ci din confruntarea unui singur suflet cu infinitatea trupurilor.

186 „Cu o țesătură nouă” După cum remarcă Gallop, acesta este singurul punct şubred în analogia lui Cebes: pentru ca ea să fie exactă ar trebui ca „țesătorul” să facă toată viața unul şi acelaşi „veşmânt”

187 Noul pas în demonstrația lui Cebes scoate în evidență dificultatea unei confruntări între doctrina sa şi doctrina lui Socrate. În concepția lui Cebes există, pe de o parte, o discontinuitate a trupului dincolo de continuitatea aparentă asigurată de suflet şi, paralel cu ea, o continuitate a sufletului care depăşeşte discontinuitatea trupurilor succesive. Dar în acest caz, dacă un suflet poate trăi de mai multe ori, moartea nu mai este limita vieților sale. Se ridică pe de altă parte o întrebare în privința cauzei care face ca sufletul să înceapă, la un moment dat, să țeasă un *alt* veşmânt.

188 Această concluzie readuce discuția în stadiul în care se afla înainte de argumentul afinității. Dar teama pe care o invocă acum Cebes nu mai este aceea a „copilului” sau a „omului comun”

189 Dezbaterea ulterioară va sta într-adevăr sub semnul unei incertitudini (cf. *L. pr.*). Profunzimea acestei transformări se reflectă printr-o serie de elemente dramatice care estompează limita între partea întâi şi partea a doua a demonstraţiei (*i.e.* 78 b), mutând jumătatea dialogului aici.

190 Intervenţia lui Echecrates răstoarnă perspectiva spaţială a naraţiunii: întrebarea din gândul său nu i se adresa lui Phaidon, ci lui Socrate însuşi, ca şi cum Echecrates ar fi fost unul din asistenţi. Această complexitate contribuie în cel mai înalt grad la delimitarea celor două „jumătăţi” ale dialogului.

191 „Cât îţi stă ţie în putinţă mai exact”: în text, *hos dynasai akribestata.* Ca şi la început, Echecrates se arată exigent în primul rând cu acurateţea relatării. Dar discuţia între Socrate şi discipolii săi a ajuns la un moment critic: Socrate va încerca să imite printr-un argument revelaţia sa interioară (*i.e.* nemurirea sufletului). Platon însuşi refuza să creadă că adevărul suprem ar putea fi cuprins în cuvinte. Reproducerea „exactă” a spuselor lui Socrate de aici încolo este echivalentă cu transformarea lor într-o doctrină de felul celor care golesc cuvântul filozofic de sensul lui viu. Cu cât Phaidon s-ar arăta mai „exact” în forma discursului, cu atât mai de nepătruns ar rămâne convingerea însăşi a lui Socrate.

192 Acest pasaj a prilejuit o controversă pe tema vârstei pe care ar fi avut-o Phaidon la data morţii lui Socrate (399). Urmăm, în această privinţă, interpretarea lui Robin: Socrate glumea pe socoteala obiceiului lui Phaidon de a purta părul lung, deoarece acesta depăşise, probabil, vârsta la care atenienii şi-l lăsau astfel.

193 „Să-ţi tai pletele”: *apokerei.* Tăierea părului era un semn de doliu (cf. A. *Ch.*, 7; *Il.*, XXIII, 141; S., *El.,* 449 etc.).

194 Aşadar motivul „doliului”, la care s-a făcut aluzie mai sus, are funcţia de a identifica destinul lui Socrate cu destinul argumentului său: dacă acesta din urmă va fi salvat, nici un semn de jale nu trebuie să însoţească moartea lui Socrate. Imaginea „argumentului viu” ilustrează concepţia lui Platon despre dialectică.

195 Neputând să-şi recapete, de la spartani, cetatea Thyrea, argienii ar fi jurat să nu mai poarte părul lung până ce o nouă încercare nu va fi fost încununată de succes. Cf. Hdt., I, 82.

196 O nouă aluzie la faptul că Socrate va muri la apusul soarelui (cf. *supra*, 61 e) întăreşte unitatea dramatică a dialogului.

197 Atacat de un crab uriaş, în timp ce se lupta cu Hydra din Lerna, Heracles îl chemase în ajutor pe nepotul său Iolaos. Întreţinându-l pe Socrate în aceşti termeni, Phaidon întăreşte totodată metaforismul luptei şi al atacului.

198 Pasajul 88 e..91 e deschide o discuţie în care se va urmări stabilirea premiselor metodologice ale ultimului argument (cf. *L. pr.*). Socrate încearcă să-şi convingă interlocutorii în privinţa faptului că şubrezenia sau inconsistenţa unui raţionament nu pot fi extinse asupra adevărului însuşi. În acest scop el creează conceptul de *misologia* („ură faţă de argumente”) după un model existent: *misanthropia* („ură faţă de oameni”). Mecanismul lor comun va fi descris în continuare.

199 Prin folosirea categoriilor „mare” şi „mic”, acest exemplu face tranziţia între primul argument din partea întâi a demonstraţiei (argumentul contrariilor: 70 c..72 a) şi ultimul argument din partea a doua a demonstraţiei (argumentul indestructibilităţii: 102 b..107 a).

200 În partea a doua a comparaţiei sale, Platon acuză de „misologie” o categorie de filozofi pe care, ca şi în alte lucrări, îi numeşte *antilogikoi* (*i.e.* „cei care argumentează *pro* şi *contra* unei teze”). În înţelesul strict al cuvântului, aceştia ar trebui să fie sofiştii, care stăpâneau arta de a demonstra contrariul oricărei afirmaţii mai-nainte acceptate. Se pare că Protagoras, în opinia căruia existau doi *logoi* contradictorii în legătură cu orice (DL, IX, 51), ar fi oferit pentru prima dată exemplul unor astfel de exerciţii. Ele se numeau *antilogiai*. Sub un titlu asemănător (*Dissoi logoi*, „Raţionamente duble”), ne-a parvenit un celebru tratat de sofistică de la sfârşitul secolului cinci, al cărui autor (necunoscut) încearcă să demonstreze, pe rând, că binele şi răul, dreptul şi nedreptatea etc. sunt

identice, apoi că sunt diferite. Începând cu jumătatea secolului cinci, lumea greacă a fost invadată de sofişti itineranți dispuşi să inițieze în această uimitoare artă pe oricine ar fi putut să-i plătească. Platon se arată de obicei mult mai vehement la adresa lor. Aici însă este vorba în primul rând de prezentarea sofiştilor ca *misologikoi* şi abia în mod secundar ca *antilogikoi.*

201 Euripos: strâmtoare între Eubeea şi Beoția. După cum ne informează autorii antici, curenții se schimbau cu o viteză uluitoare în această zonă (Str. IX, 28 etc.).

202 Astfel exprimat, reproşul pentru lipsa unei metode ştiințifice pare să explice în adâncime sensul metaforei □schimbului□ între □monede□(*nomismata*) şi a □monede adevărate□(*orthon nomisma)* de la 69 a..b. Ideea că raționamentele (*logoi*) sunt forme de adaptare la natura unei probleme, reflectând perspective diferite în abordarea ei, şi că, sub aparenta lor fluctuație, adevărul însuşi este întotdeauna acelaşi pare să se datoreze intuiției a ceea ce, folosind o expresie modernă, am putea numi *transformări* în cadrul unui sistem de relații.

203 Aristotel va prelua aceste idei în teoria sa despre cele două feluri de retorică: retorica persuasiunii psihologice şi morale, care foloseşte argumente subiective, şi retorica adevărului, bazată pe demonstrația logică *(Rh.*, I şi II, 18..26).

204 Aceste cuvinte reflectă o anumită conştiință a faptului că pericolul sofist era latent în însăşi metoda lui Socrate (cf. Hackforth şi trimiterile sale la F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 190 etc.). Ele se pot interpreta în sensul că adevăratul dialectician urmăreşte în primul rând să se convingă pe sine cu *ajutorul* celorlalți, *i.e.* prin intermediul dezbaterii, şi numai în mod secundar să-i convingă, odată ce adevărul a fost stabilit. Dacă nu ar fi aşa, promisiunea lui Socrate de a-şi pleda cazul mai convingător decât în fața tribunalului heliastic (63 b etc.) şi-ar pierde înțelesul.

205 □i anume, fiind gata să primesc orice obiecție întemeiată, chiar dacă ar fi ca ea să-mi clatine convingerea. Acceptarea acestui risc conferă o mare frumusețe dezbaterii care va urma.

206 „Ca o albină” (*hosper melitta*)... „acul” (*to kentron*). Albinele au fost invocate şi la 82 a..b, ca paradigmă a societăţii omeneşti. Aici se face apel la cu totul alt aspect al simbolismului lor. Pasajul este de obicei apropiat de un fragment al poetului Eupolis (94 Kock), în care se vorbeşte despre elocinţa lui Pericle (Archer-Hind, Wohlrab, Burnet etc.). Nu împărtăşim însă concluziile lui Loriaux în ceea ce priveşte caracterul lui peiorativ. Încheind prima parte a discursului despre metodă cu o expresie „ probabil proverbială „ despre înţepătura albinei, Socrate pune în joc un întreg metaforism esoteric. În tradiţia greacă, albinele reprezintă virtuţile şi puritatea spiritului. Ele se asociază în mod special cu Muzele (cf. Ar., *Ec.*, 974; Athen., 14, 633 a), pe care uneori le substituiau (Varro, III, 16, 7 etc.). Fiinţele inspirate, precum preotesele anumitor zei (ale Artemidei din Efes, de pildă: Pi., *Fr.*, 123) sau poeţii, puteau primi epitetul de *melittai* (Sofocle „ „albina atică” etc.). Pentru Platon, albinele erau fără îndoială divine (*Ion,* 534 b). Această idee, pe care o va împărtăşi, de asemenea, Aristotel (G. C, III, 20), preia, credem, elementele unui simbolism pe care motivul albinei trebuie să-l fi cunoscut în cadrul doctrinelor esoterice, de vreme ce, conform tradiţiei, albina putea să întruchipeze sufletul *(Schol. E. Hipp.*, 77).

207 Înainte de a respinge obiecţia lui Simmias (2 a..95 a), Socrate face rezumatul ambelor teorii (91 c..91 d). Din perspectiva sa (şi spre deosebire de aceea a interlocutorilor), contraargumentul lui Cebes continuă contraargumentul lui Simmias; respingerea lor va apărea astfel ca un progres către argumentul final.

208 „Înainte de a intra în temniţa trupului”, în text, *prin en toi somati endethenai.* Exprimarea lui Socrate vizează aici motivul orfico-pitagoreic al trupului-mormânt. Folosirea verbului *endeisthai* („a încătuşa”) modifică însă această imagine tradiţională din perspectiva temei socratice a filozofului închis, expusă la începutul dialogului.

209 Şi anume la 72 d şi la 77 c: acest răspuns se referă la argumentul contrariilor şi la argumentul reminiscenţei, care au

fost în egală măsură acceptate. Mai târziu însă (92 c sqq.) numai cel de-al doilea va fi menționat. Rezumatul concluziilor este făcut, de această dată, de Socrate însuşi.

210 „Din Theba” cf. n. 20. Socrate face o nouă aluzie la faptul că interlocutorii săi primiseră o educație pitagoreică. Acest gen de remarci continuă la 92 c, 95 a.

211 Respingerea contraargumentului lui Simmias se desfăşoară în trei etape; fiecare din ele va folosi metoda reducerii la absurd. Prima etapă (92 a..e) constă din confruntarea consecințelor care rezultă din ideea preexistenței sufletului cu cele care rezultă din teoria sufletului-armonie. Raționamentul lui Socrate are la bază presupoziția că sufletul ar fi, spre deosebire de armonie, *monoeides* („simplu”, „elementar”; cf. *supra*, 80 b). Opoziția simplu/compus reia o secvență din cadrul argumentului afinității (78 b..c).

212 Acest raționament se încheie cu o verificare bazată exclusiv pe argumentul reminiscenței. Ea nu ar fi fost necesară, odată ce s-a stabilit, prin opoziția simplu/compus, că teoria sufletului-armonie nu admite „consecințele” teoriei preexistenței. Dar examenul reminiscenței îi oferea lui Plalon posibilitatea de a arăta pe ce anume se întemeiază un demers demonstrativ corect (cf. *infra*, 99 d sq. etc.) şi de a face astfel din întregul discurs 91 e..95 a un exemplu „viu” al teoriei despre metodă *(infra)*. În ciuda eterogenității segmentelor constitutive, întregul pasaj dinaintea argumentului final are în primul rând un caracter metodologic.

213 Această exprimare dă de înțeles că, dacă ar fi să vorbim despre metodă ştiințifică în lumea greacă, nu am recunoaşte-o decât în anumite construcții ale geometriei. Că aceasta era într-adevăr convingerea lui Platon, se poate vedea chiar din aspectul „geometric” al tuturor demonstrațiilor sale, în perioada premergătoare lui *Timaios.* Pentru respingerea ipotezei că, în *Phaidon*, o imagine geometrică a lumii „ar fi substituită” printr-una aritmetică (K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*), cf. Bluck, *App.*, VIII.

214 Aceste observații pregătesc descrierea unui model al cunoaşterii ştiințifice *dia kypotheseos* (*i.e.* prin postularea unei

propoziţii fundamentale; cf. *infra*, 101 d şi *L. pr.*), pe care Socrate însuşi îl va constitui la 99 d sqq. Confruntarea lui cu modelele în uz prilejuieşte o revenire la tema □opiniei□ (*dokei,* cf. *doxa*) şi a □mulţimii□ Indiferent dacă sintagma □pe placul oamenilor celor mulţi□ (*tois pollois dokei anthropois*) vizează (Dirlmeier, Hackforth, Verdenius) sau nu (Wohlrab, Robin, Casini) o realitate istorică „ *i.e.* gradul de răspândire a teoriei sufletului-armonie printre contemporanii lui Platon „ adevăratul ei scop este să reafirme opinia mulţimii în contrast cu metoda filozofului.

215 a) □Din simple verosimilităţi□ (*dia ton eikoton*), b) pe temeiul unei ipoteze (*di'hypotheseos*). Aceste expresii descriu două modele ale cunoaşterii: a) pe acela al mulţimii, sau al falşilor filozofi, care se întemeiază pe probabilităţi (*eikota*) şi nu pe certitudini; şi b) pe acela al lui Socrate, caracterizat prin coerenţă teoretică. Termenul □ipoteză□ nu are înţelesul lui modern; el se referă aici la o □propoziţie fundamentală□ al cărei adevăr a fost admis şi pe baza căreia se construieşte demonstraţia propriu-zisă (cf. *L. pr.*). Pentru sensurile pe care le poate avea noţiunea de *hypothesis* la Platon, cf. Loriaux.

216 Aşadar postulatul existenţei Formelor constituie o □propoziţie fundamentală□ (*hypothesis*) pentru argumentul reminiscenţei. Nu este singura problemă care se întemeiază pe acest postulat (*infra,* 100 a..b).

217 Aici începe cel de-al doilea raţionament împotriva lui Simmias. După expunerea premiselor (92 e..93 a), el se întrerupe însă în mod inexplicabil, pentru a face loc unui al treilea raţionament, şi continuă abia la 94 b, după încheierea acestuia. Loriaux vorbeşte pe bună dreptate despre o desfăşurare □în chiasm□ a discursului 92 e..95 a. Acest procedeu sporeşte fără nici un profit obscurităţile, uneori sofismele unei demonstraţii în care critica modernă întâmpină imense dificultăţi.

218 Simmias se vede aici silit să dea un răspuns asupra căruia Socrate nu se va pronunţa în nici un fel. Problema dacă, în acest pasaj, ipoteza □gradelor□ de armonizare este sau nu acceptată întâmpină serioase dificultăţi.

219 Această propoziție a fost dedusă din ipoteza provizorie. Reluată la 93 d, ea va juca, în cadrul demonstrației propriu-zise, rolul unei noi ipoteze.

220 Prin premisa celui de-al treilea raționament (cf. *supra*, n. 211 şi 217) se afirmă aşadar existența unui principiu moral. Ipoteza „sufletul este armonie” va fi redusă la absurd prin examinarea acestei premise în cadrul doctrinei lui Simmias. La Platon, ideea că un suflet înzestrat cu rațiune (*nous*) este bun (*agathos*) provine dintr-o tratare morală a intelectului şi nu din interpretarea abstractă a valorilor etice.

221 Această propoziție reprezintă aplicarea perspectivei morale la teoria sufletului-armonie.

222 „Fiind armonie” (*harmonian ousan*), cf. şi supra 93 c / „armonizată” (*hermosthai*) / „participarea la armonie” (*harmonias metechei*). Mecanismul demonstrației constă din transformarea adevărului „armonia nu admite grade” într-o afirmație despre participarea armoniei la armonie. Această transformare este posibilă admițând că, în cazul armoniei, „gradele” (*i.e. mallon/hetton*) reprezintă forme ale aceluiaşi concept (*i.e.* armonia, *hermosthai*), aşadar estompând distincția dintre *harmonia estin* şi *harmonian echein*. Un al doilea punct slab în teoria lui Socrate îl constituie introducerea şi folosirea ambiguă a noțiunii de participare. Verbul *metechein* („a participa”) simbolizează relația dintre Forme şi lucruri (cf. *infra*, 100 c..d). Dacă acest lucru este aici adevărat, atunci se poate ridica întrebarea dacă o afirmație preliminară de tipul „*x* nu este niciodată mai mult sau mai puțin *x*” nu atrage concluzia că toate obiectele *x* care participă, de exemplu, la Frumos sunt la fel de frumoase.

223 Socrate va dezvolta până la sfârşit (94 b) paradoxul concluziilor care rezultă din concepția lui Simmias. Aşadar teoria sufletului-armonie este inadmisibilă pentru că existența răului moral nu este posibilă în cadrul ei. Reamintim că Socrate nu a stabilit el însuşi o relație clară între sufletul-gândire, „înrudit” cu lumea Formelor, şi principiul dihotomic al lumii morale (care reprezintă în egală măsură „lumea interioară” a sufletului).

224 Care îi întoarce pe Simmias şi pe ascultători la partea a doua a demonstraţiei (cf. *supra*, n. 217). Premisele acestei discuţii au fost stabilite la 92 e..93 a.

225 □Exercită supremaţia□(*archein;* cf. *infra, agein* şi *despozein*, 94 c). Respingerea obiecţiilor lui Simmias se încheie, ca şi argumentul afinităţii, printr-o metaforă politică. În conformitate cu noul limbaj, epitetul *phronimos* (□dotat cu raţiune□) nu vizează capacitatea intelectivă a sufletului (*supra, phronesis*), ci □cuminţenia□, moderaţia etc.; cf. şi Loriaux. Aplicat în domeniul relaţiilor dintre suflet şi trup, simbolismul □conducerii□, al □guvernării□etc. include relaţia suplimentară dintre suflet şi armonie. Acesta este singurul element care deosebeşte acest pasaj de ultima parte din argumentul afinităţii (79 c..80 b).

226 *Od.*, XX, 17..18. Primul dintre aceste două versuri va fi de asemenea citat în *R.*, IV, 441 b, pentru a ilustra diferenţa dintre două componente ale sufletului tripartit: *noetikon* şi *thymoeides.*

227 Aşadar teoria sufletului-armonie s-a dovedit a fi absurdă pentru că: *A)* nu admite ipoteza preexistenţei sufletului, asupra căreia s-a căzut de acord (*supra*, 76 e sq.); *B)* nu admite caracterul divin al sufletului şi ideea supremaţiei sale faţă de trup „ principii a căror valabilitate a fost pretinsă, dar nu analizată; *C)* nu admite distincţia morală între bine şi rău, a cărei existenţă nu se cere pusă în discuţie.

228 Cadmos, fondatorul mitic al Thebei, fusese, după tradiţie, soţul Harmoniei. Socrate face aluzie, simultan, la natura obiecţiei aduse (cf. □felul măsurat, *metrios* „ al Harmoniei□) şi la comuniunea dintre Simmias şi Cebes. În ceea ce o priveşte pe Harmonia, □nimeni nu voise s-o ofenseze, şi „ speră Socrate „ nimeni nu-şi închipuie acest lucru□ (Hackforth).

229 □Ce cuvinte să rostim□(*tini logoi*). Continuând jocul, Socrate se referă la ultima parte a demonstraţiei sale ca la o rugăciune (cf. *hilasometha*, □să-i câştigăm bunăvoinţa□) adresată unei divinităţi mâniate. Totodată, aceste cuvinte ar putea constitui

răspunsul lui Socrate la metaforismul vânătorii de la început (*supra*, 63 a şi n. 54 etc.).

230 „Ai să mă deochi... să te încolţesc". Evocarea superstiţiei după care laudele excesive ar avea un efect nefast (*baskanon*, „deochiul") răstoarnă imaginea anterioară a discursului propiţiator solemn (*logos hilasmos*). Paradigma asaltului pregăteşte, sub aspectul imaginilor, ultimul argument. Cf. Burnet, *ad 1.*

231 În recapitularea doctrinei lui Cebes, Socrate înlocuieşte imaginea sufletului-ţesător şi a oboselilor lui succesive (*supra*, 87 a..b sqq.) prin tema călătoriei (*to eis anthropou soma elthein*, „faptul intrării sufletului într-un corp"; cf. şi *infra*, 95 d) şi a bolii (*hosper nosos*, „un fel de boală"). De asemenea, Socrate reia şi accentuează distincţia „ implicită la Cebes „ între nimicirea sufletului, care este o moarte aparentă (*kaloumenos thanatos*) şi moartea reală (*olethron*). El va folosi acest raport în cadrul argumentului final.

232 „Nici nu ştii" (*toi me eidoti*) „nici nu poţi să dovedeşti" (*mede echonti logon didonai*). Această distincţie este specifică unui gânditor ca Platon, pentru care ultima treaptă a adevărului nu poate fi transpusă într-un limbaj demonstrativ (*en logois*).

233 Trăsătură care îl deosebeşte pe adevăratul dialectician de maeştrii unei argumentări imprecise şi înşelătoare precum sofistica.

234 „Problema cauzei naşterii şi a cauzei pieirii"; în text, *peri geneseos kai phthoras ten aitian.* Termenii lui Cebes impun un examen ontologic, iar Socrate va face, în consecinţă, o incursiune în sistemele de filozofie a naturii (*peri physeos historia*). Treptat însă problema cauzalităţii substanţiale, pe care o vizează el aici, va genera o discuţie despre prioritate *logică* în ordinea atributelor (cf. *infra*, n. 242).

235 „Ce am trăit eu însumi" (*ta ema pathe*). „Relatarea lui Socrate despre evoluţia sa reprezintă, aşa cum s-a exprimat G. Vlastos („PhR", 1969, 297), «una din marile cotituri în filozofia europeană a naturii». Într-adevăr, ea este o replică izbitoare, în filozofia antică, a *Discursului despre metodă* al lui Descartes.

Ca şi Descartes, Socrate (...) este pionierul unei noi metode filozofice. Amândoi caută fundamentele metafizice ale matematicii şi ştiințelor naturii. Şi amândoi formulează principii ultime, care întăresc convingerile lor religioase. Mai mult, forma autobiografică a istoriei lui Socrate, ca şi aceea a lui Descartes, ascunde adevărata strictețe a gândirii autorului ei” (Gallop, 169).

236 Din punct de vedere retoric, discursul introdus de Socrate prin aceste cuvinte dublează „povestea” lui Phaidon însuşi; polii comunicării sunt astfel modificați (cf. *supra*, 88 c şi n. 190).

237 O lungă controversă este legată de problema valorii autobiografice a pasajului 96 a..100 a. a) Pentru aceia care susțin că Platon ar fi urmărit să redea, în *Phaidon*, o imagine întru totul reală şi exactă a lui Socrate (Burnet, Taylor etc.), istoricitatea acestei mărturii este de la sine înțeleasă, b) Pe baza aceloraşi izvoare (cf. în special Arist., *P.A.*, 642 a 28), criticii ipotezei a) (Archer-Hind etc.) au mers până la a susține că în aceste rânduri s-ar ascunde istoria formării spirituale a lui Platon însuşi. Nici un argument decisiv nu poate fi avansat într-un sens sau în celălalt. Pentru o analiză a tuturor aspectelor problemei, cf. Hackforth, 129..131, c) O a treia interpretare, propusă de Bonitz şi de Zeller, apoi aprofundată de Hackforth, face din acest pasaj „o schiță impersonală a evoluției filozofice”.

238 Ideea că viețuitoarele (*ta zoia*) s-au întruchipat din noroiul (*ilys*) rezultat în urma putrezirii elementelor „cald” şi „rece” (sau „umed”) îi aparținea lui Archelaos (cf. şi comentariile lui Burnet). Dar încercarea de a explica originea viețuitoarelor recurgând la simbolismul contrariilor, astfel încât unul din termeni să fie „caldul” (*to thermon*), ilustrează un mecanism al gândirii tradiționale „ pe care, sub diverse forme, l-au preluat uneori şi filozofii naturii: Anaximandros (cf. A 10, 11, 30), Empedocle (B 62, 73) etc. (*apud* Loriaux).

239 „Sângele” (*haima*): după explicațiile lui Empedocle (B 105). „ „Aerul” (*aer*); aşa cum credeau Anaximene, Diogenes din Apollonia etc. „ „Focul” (*pyr*); fără îndoială, pe urmele lui Heraclit.

240 □Creierul□(*enkephalos*)... □ştiinţa□(*episteme*). Se pare că Alcmaion din Crotona „ tânăr □colaborator□al lui Pitagora, medic pitagoreu „ ar fi formulat, primul, teoria după care creierul controlează activitatea simţurilor şi dirijează gândirea.

241 Declaraţie ironică, fără îndoială, deoarece nedumeririle lui Socrate nu aveau un caracter empiric, aşa cum pretinde el aici, ci ilustrau obiecţii metafizice.

242 Nedumeririle referitoare la creşterea naturală sunt examinate laolaltă cu paradoxurile creşterii matematice. Acest fapt este atât de surprinzător încât a produs chiar impresia că discursul autobiografic ar fi discontinuu (Vlastos). Din punct de vedere modern, ultimele exemple transferă problema ontologică a *cauzei* în domeniul epistemologic al *definiţiei.* Pentru Platon însă, noţiunea de *cauză* acoperă o suprafaţă mai largă.

243 Acest ultim exemplu este, credem, o versiune platonică a uneia din aporiile matematicii greceşti: definirea numărului în raport cu unitatea.

244 Nedumerirea lui Socrate provine din faptul că predicatele numărului nu admit nici o explicaţie în privinţa □naşterii□ atributului lor. Câtă vreme □a fi *doi*“ (sau □a fi *n*□) este un predicat al pluralităţii, el nu se poate atribui şi elementelor care precedă logic existenţa acestei pluralităţi. Astfel, procesul *dyo genesthai* (□a *deveni* doi□) „ *i.e.* procesul prin care se constituie şirul numerelor naturale „ nu există sau nu poate fi definit.

245 □Cauză contrară□(*enantia aitia*). Socrate formulează aici prima (A) din cele trei condiţii ale conceptului de cauzalitate: două procese contrare (sau diferite) nu pot forma o □cauză□ în virtutea faptului că produc acelaşi efect; cf. *infra*, 100 a..b.

246 Aceasta este o altă aporie a matematicii greceşti. Ea provine din absenţa limitei zero în şirul numerelor naturale şi din ideea că unitatea este indivizibilă (cf. şi I. Toth, *Achille. Paradoxele eleate în fenomenologia spiritului,* Ed. □t., Bucureşti, 1969).

247 Se presupune că cititorul ar fi fost Archelaos, discipolul lui Anaxagoras la Atena.

248 „Spiritul“: *nous.* Atât elogiul, cât şi reproşul adus doctrinei despre *nous* dovedesc cât de mult îi datora Platon, în realitate, lui Anaxagoras. Cf. şi *Cra.,* 413 c. Mai mult decât „gândire“, Platon desemnează uneori prin *nous* acea „înțelegere supra-rațională a adevărului“ (Hackforth, 132) care este revelația filozofică.

249 „Excelența şi perfecțiunea“ (*to ariston kai to beltiston*). Dând Spiritului „ordonator“ (*diakosmon*, 91 b) o funcție cauzală în ordinea lumii (*aitios*, 97 b), Platon transformă sistemul lui Anaxagoras într-o variantă ratată a teoriei Formelor. Nici ideea că Spiritul „rânduieşte“ (*tithenai*) lucrurile după un pincipiu al „binelui“ *(a)* şi nici ideea că acest principiu constituie cauza devenirii (*genesis*) etc. *(b)* nu-i aparțin lui Anaxagoras. Ele fac parte dintr-o viziune teleologică a universului, pe care Platon o va dezvolta în *Republica* — prin descrierea ierarhică a Formelor-cauze şi a Binelui suprem — şi în *Timaios* — unde se vorbeşte despre „mai binele“ fiecărei clase de obiecte din univers şi despre determinările lui cauzale.

250 Aşa cum se susținea, în general, în epoca lui Platon (cf. Hackforth). Aceasta este o veche doctrină, atribuită lui Anaximandros (Arist., *Cael.*, 295 b) şi dezvoltată de Philolaos şi de pitagorismul secolului al patrulea în jurul motivului cosmologic al Focului Central din univers — motiv pe care Platon însuşi se pare că l-ar fi preluat (cf. Cornford, *Plato's Cosmology*, 125 sqq., *apud* Hackforth).

251 „O altă specie de cauzalitate“ (*aitias allo eidos*) — *i.e.* în raport cu cea pe care o propun diversele teorii ale naturii de la 96 a sqq. Această restrângere (cf. *pareskeuasmen*, „mi-ar ajunge“) exclude aşadar studiul ontologic al cauzelor, reducând propozițiile *dia ti gignetai* („cauza pentru care se naşte“) şi *dia ti apollytai* („cauza pentru care piere“) la o propoziție generală *dia ti estin* („cauza pentru care există“).

252 Aceasta este o nouă deviere pe care lectura lui Platon o introduce în sistemul lui Anaxagoras (cf. *supra*, 97 d–e şi n. 249). Ea pare să reflecte faptul că Socrate voia să impună

exigența unei ierarhii a cauzelor finale. Cf şi Vanhoutte, 45. Totuşi nicăieri în *Phaidon* nu se vorbeşte despre subordonarea ierarhică a Formelor.

253 Deşi expresia „binele comun şi atotcuprinzător” (*to koinon agathon*; cf. şi *infra*, 99 c: *agathon kai deon* şi n. 262) ilustrează acea tendință în gândirea lui Platon care îl va conduce direct la viziunea „binelui în sine” ca principiu suprem, din *Republica*, totuşi, această analogie nu trebuie împinsă prea departe. Socrate nu vorbeşte aici despre *descoperirea* unui principiu cauzal absolut, ci despre *eşecul* ei „ şi prin nimic nu va da de înțeles, mai departe, că filozoful poate spera să construiască, pe cale demonstrativă, un discurs despre existența unui asemenea principiu.

254 Această distincție, evocată pentru prima oară la 97 d, pare să se extindă din lumea obiectelor fizice asupra domeniului etic.

255 Nemulțumirea lui Socrate era, în fapt, provocată de eclectismul doctrinei lui Anaxagoras. Aceasta pune pe acelaşi plan elemente mecaniciste din seria „principiilor” pe care le vehiculaseră ionienii (apa, aerul etc.) şi o cauză inteligentă, al cărei predicat (*diakosmein*, „a rândui”) evocă doctrina pitagoreică a universului (*kosmos*) guvernat de număr (*arithmos*).

256 Cf. *Criton,* 53 b 4: Megara şi Beoția sunt locurile unde se pregătise evadarea lui Socrate. Culminând cu reamintirea refuzului său în această împrejurare, exemplul este menit să reafirme ideea concordanței între convingerea şi faptele filozofului. Cf. *supra*, 63 a şi n. 54.

257 Întemeierea filozofico-juridică a acestor declarații o constituie, după cum a propus Hackforth, acel decret (*Cri.*, 51 d..e) în care legile Atenei proclamau chiar ele că orice om liber rămas pe teritoriul Cetății trebuie să se considere prin aceasta obligat să intre sub jurisdicția ei. Exemplul situației lui Socrate impune un contrast între ceea ce este moral şi ceea ce este oportun (Gallop, 175).

258 a) „Cauză în sensul strict al cuvântului” (*to aition toi onti*); b) „ceea ce apare ca indispensabil pentru ca o cauză să se

poată exercita ca atare□(*ekeino aneu hou to aition ouk an pot'eie aition*): distincție comparabilă, după cum s-a remarcat, cu aceea dintre cauza suficientă şi cauza necesară.

259 Aceasta este o teorie a lui Empedocle, care, după cum informează Aristotel (*Cael.*, 295 a 17, 300 b 2..3), atribuia vitezei de rotație a cerului coeziunea şi stabilitatea lucrurilor în univers.

260 Se pare că asemenea imagini, pe care Socrate le tratează cu ironie, erau folosite destul de frecvent în discursul filozofic: Aristotel le atribuie lui Anaximene, lui Anaxagoras şi lui Democrit (*Cael.,* 294 b). Ele explicau, prin forma plată a pământului, rezistența lui în aer. Pentru stabilirea textului, cf. Loriaux.

261 După ce Giganții au fost înfrânți de prima generație de Olimpieni, Atlas, fiul lui Iapet şi fratele lui Prometeu, a fost condamnat să sprijine cu umărul său bolta cerului şi să rămână pentru totdeauna la capătul lumii, în îndepărtata regiune a Hesperidelor. Făcând din efortul lui Atlas simbolul unei □anume tării divine□(*daimonia ischys*), Socrate impută fizicienilor faptul că explicațiile lor empirice şi mecaniciste exclud manifestarea unui principiu teleologic care să explice structura coerentă a universului.

262 □Binele, adică ceea ce leagă□(*to agathon kai deon*); cf. şi *supra*, 98 b. Faptul că discursivitatea principiului se manifestă printr-un sistem de relații care cuprinde întregul univers este de natură să sugereze în ce fel metoda *dia hypotheseos*, pe care Socrate o va construi aici, se poate aplica în cazul cunoaşterii ca *anamnesis* (cf. *supra*, 72 e..76 d). Aşa cum se vede din *Menon* sau din *Republica*, continua întoarcere a spiritului către noțiunile originare, pe care o presupune reminiscența, are drept rezultat unirea adevărurilor parțiale şi izolate într-o cunoaştere unică (cf. şi Cornford, *Principium Sapientiae*, 59, *apud* Hackforth). Adaptându-se structurii însăşi a universului, metoda deductivă presupune, la rândul ei, un acelaşi tip de demers (cf. *infra*, 101 d). Pe de altă parte, această formulare a principiului are meritul că nu pune în contradicție

imaginea lumii şi ideea că adevărul este simplu (*eilikrines*; cf. supra, 67 a..b etc.).

263 *(a)* „S-o descopăr singur” (*autos heurein*); *(b) litt.* „s-o aflu de la altcineva” (*par'allou mathein*). Socrate pare aici să justifice (sau să explice) forma autobiografică a discursului ca pe un rezultat al examinării alternativei *mathein/heurein*, propusă de Simmias la 85 c..d, în raport cu sine însuşi. Dar el a vorbit până acum numai despre b); abia de aici înainte se va face istoria propriilor sale descoperiri (a).

264 „Din cursul acestei de-a doua navigări”: *ton deuteron ploun*. Aceasta este o expresie tehnică pe care o foloseau navigatorii siliți să treacă la vâsle, când vântul nu era prielnic. Textul nu indică însă cărei metode de cercetare i s-ar putea spune *protos plous* („prima navigare”) în raport cu cea pe care o va prezenta acum Socrate.

265 Pasajul pe care îl deschid aceste cuvinte a devenit celebru datorită suprainterpretărilor la care a fost supusă comparația dintre soare şi realitatea nemijlocită. Pentru o respingere sistematică, a oricărei analogii cu mitul cavernei din *Republica*, VII, 515 e sqq., cf. Goodrich, Hackforth şi Loriaux.

266 „Tipul de cauză (*tes aitias to eidos*) la care m-am străduit să ajung”: şi anume, cauza naşterii şi a pieirii, care este menită să elucideze problema nemuririi sufletului. Această explicație sugerează existența mai multor etape în cadrul metodei. Aşadar postularea unui principiu (sau a unei definiții) ca punct de plecare (*arche*) nu se află pe aceeaşi treaptă cu discursul despre cauzalitate; însă, de aici înainte, Socrate nu se va mai referi *decât* la un asemenea discurs (cf. şi *infra*, n. 269). Noțiunea de *aitia* („cauză”) şi, în mod corespunzător, noțiunea de *hypothesis* (*infra*, 101 d) sunt diferite de „vechile formule” prin care Socrate introduce aici existența Formelor ca pe un *arche* („principiu de bază”, „început”).

267 În raport cu terminologia stabilită (*logos, hypothesis*), afirmația despre existența Formelor are un statut aparte (cf. şi Hackforth), pe care brevitatea exprimării lui Socrate îl face greu de analizat. Ea este, în realitate, un *arche* (*i.e.* un „punct de

plecare□), adică un principiu înzestrat cu prioritate logică față de toate *hypotheseis* (□propozițiile fundamentale□) ce aparțin câmpului semantic al unei definiții; dar nu se afirmă nimic referitor la raportul dintre *logos* (□definiție□) şi acest principiu constitutiv.

268 Propoziția referitoare la existența Formelor delimitează, în discurs, o introducere pentru ultimul argument, legând astfel descrierea metodei de argumentarea propriu-zisă.

269 □Ce rezultă...□(*ta hexes ekeinois*). Aceste cuvinte marchează trecerea la un nivel subordonat în ierarhia adevărului demonstrabil. Aici se deschide, totodată, ultima parte a discursului despre metodă. Începând de acum, ipoteza existenței Formelor nu va mai fi adusă „ şi cu atât mai puțin pusă „ în discuție.

270 Doi/Dualitate; unu/Unitate. Formele matematice nu au şi nu vor avea, în gândirea ulterioară a lui Platon, un statut clar. În primul rând ele sunt singurele Forme care nu pot deține calitatea pe care o generează în lucruri (*i.e.* calitatea de a fi doi, trei etc.) fără a înceta, prin aceasta, să fie simple şi indivizibile (*i.e.* să fie Forme). Exemplele numerice vor fi folosite în continuare deoarece ambiguitatea lor corespunde statutului intermediar al sufletului (care nici nu este, nici nu participă la Forme, ci se înrudeşte cu ele, *i.e.* le poate gândi). Aici □Dualitatea□(*dyas*) şi □Unitate□(*monas*) numesc Forme; dar această folosire nu este, pe parcurs, constantă (*infra*).

271 Pasajul 101 d..e constituie ultima parte a discursului despre metodă. El nu reia, aşa cum se crede îndeobşte, ci *continuă* pasajul 99 d..100 a.

272 Pentru Loriaux, faptul că metoda deductivă îl înarmează pe filozof împotriva oricărui atac este revelator; din această perspectivă el propune chiar reinterpretarea semantică a unor termeni. Socrate a declarat însă la 91 a că ceea ce urmăreşte *în primul rând* nu este să-i convingă pe ceilalți, ci pe sine însuşi. În mod corespunzător, eficacitatea metodei sale în cursul unei polemici este limitată. Nu toate predicatele care

stau la baza demonstrației pot fi supuse unei verificări în adâncime. De pildă nu rezultă de nicăieri că existența Formelor ar fi cuprinsă într-un alt predicat care să o poată explica.

273 □Profesioniştii controversei□ în text, *hoi antilogikoi*, pentru care cf. n. 200. În viziunea lui Platon această obiecție o merită nu numai sofiştii, ci toți acei filozofi care, asemeni lui Anaxagoras, nu fac nici o diferență între tipurile de cauză. Separarea adevărurilor după rang „ principiu pe care Aristotel însuşi îl atribuie lui Platon „ se va reflecta în argumentul imortalității.

274 Tema diferenței între filozof şi □ceilalți□ ia aici forma raportului între adevăratul şi falsul filozof. La capătul discursului despre metodă, perspectiva filozofului, impusă în premisă (cf. *L. pr.*), este aşadar reafirmată.

275 Această întrebare deschide argumentul indestructibilității sufletului. Prima din părți (102 b..103 c) constă din stabilirea principiului contradicției în cazul unor Forme care nu determină atribute, ci relații (pentru comentarea cărui fapt cf. Hackforth şi Gallop). Folosirea comparativului presupune existența unor grade de participare; pentru dificultățile legate de această problemă, cf. Gallop, *ad 1.*

276 □Că niciodată un contrariu nu va fi propriul său contrariu□ *medepote enantion heautoi to enantion esesthai*. Partea întâi a argumentului se încheie cu enunțarea principiului contradicției în forma sa generală (cf. predicatul de existență, *esesthai*). Numeroasele divergențe în interpretarea marelui pasaj 103 c..105 c se datoresc unei imprecizii terminologice care face ca noțiunile □contrariu□(*to enantion*) □realitate□(*allo ti, litt.*, □altceva□) etc., precum şi exemplele din continuare (focul şi caldul, imparul şi triada etc.) să oscileze între a se referi a) la Forme, b) la numele corespunzătoare, c) la obiecte din lumea sensibilă. În opinia noastră, lectura cea mai puțin contradictorie a argumentului este cea care, ținând seama de faptul că Formele au fost eliminate din dezbaterea propriu-zisă, situează toți aceşti termeni, în mod constant,

la nivelul b). „Contrariu” (*enantion*) înseamnă aici „caracter” (nume) a cărui existență presupune existența „caracterului” (numelui) contrar.

277 Această frază deschide, în cadrul celei de-a doua părți a argumentului (103 c..105 b), o paranteză (103 e..104 b) marcată prin apelul la Forme (*auto to eidos*, „Forma însăşi”) şi menită, în opinia noastră, să precizeze sensul exact al conceptului de *morphe* (atribut al unei Forme) în dubla lui relație cu lumea Formelor şi cu lumea obiectelor. Descrierea lui ca nume (*onoma*) care li se aplică deopotrivă reia şi dezvoltă implicațiile de la 103 b. Mențiunea „atâta vreme cât există ca atare” arată că un atribut nu este etern, precum Forma sa, ci trăieşte şi piere în fiecare obiect. Totuşi imprecizia ontologică a „numelui” se reflectă în recunoaşterea lui ca alteritate (*allo ti*, „o altă realitate”, „altceva”).

278 În logica definiției, termenul „impar” (*to peritton*) vizează aici Forma Imparului (a). Dar, după cum se va vedea pe parcurs, el se referă la atributul „impar” (b), care este implicat în alte nume, tot aşa cum atributul „rece” este implicat, de exemplu, în numele „zăpezii”. Oscilația (a)/(b) este înlesnită de caracterul exemplului, deoarece conceptele matematice au un statut intermediar (cf. *supra*, n. 270).

279 Cf. şi *Tht.*, 147 e 5. Clasa numerelor impare constituie „jumătatea numerelor” (*hemisys tou arithmou*), deoarece singurele numere folosite în aritmetica greacă erau numerele pe care le numim „naturale” (*i.e.* pozitive şi întregi); seria lor nu începea de la zero, ci de la unu (şi uneori de la doi, după cum unitatea era considerată a fi număr sau nu).

280 După ce a definit atributul unei Forme (cf. *supra*, n. 277), Socrate revine la demonstrația propriu-zisă şi la discuția despre contrariu.

281 Traducerea prezentă menține distincția dintre *idea* (redat prin rom. „caracter”) şi *morphe* (redat prin rom. „formă”, scris fără majusculă). Între aceşti termeni nu există însă nici o diferență de statut.

282 Această frază marchează începutul celei de-a treia etape din demonstrație. Îndemnul lui Socrate este menit să pregă-

tească răspunsul lui Cebes de la 105 c („sufletul”), care va fi decisiv. Socrate însuşi dă în continuare câteva exemple de răspuns corect, al căror model îl va „imita” Cebes.

283 În ierarhia adevărului această nouă „siguranţă” (*asphaleia*) este totuşi de rang inferior faţă de cauzalitatea generală a participării pe care încearcă să o suplimenteze, pentru că determinările cauzale ale atributului se îndepărtează de postulatul existenţei Formelor şi de idealul teleologic. Cu oarecare ironie, Socrate atribuie acestui răspuns acelaşi epitet (*kompsos*, „subtil”) ca şi, mai înainte, „cauzelor savante” ale filozofilor mecanicişti (cf. *supra*, 101 c).

284 Acest răspuns introduce demonstraţia propriu-zisă a imortalităţii. Din punct de vedere terminologic, ambiguitatea este maximă, deoarece sufletul poate fi aici *a)* Forma Suflet, *b)* numele ei generic sau *c)* sufletul individual. Fiecare din aceste variante implică mari dificultăţi. Împotriva lui I. Schiller („*Phronesis*”, 1967, 50..58), preferăm, ca şi Hackforth, soluţia *b)*, care este consecventă cu interpretarea dată de noi noţiunilor din acest argument.

285 Atitudinea lui Cebes este surprinzătoare, cu atât mai mult cu cât nici o dovadă nu a fost adusă în sprijinul relaţiei „nemuritor”...„indestructibil”, în afară de simpla ei enunţare.

286 Această demonstraţie a fost în mai multe rânduri privită ca un ostentativ *petitio principii* (Skemp etc.). Socrate încearcă aici să extragă „indestructibilitatea” sufletului dintr-o afirmaţie cu caracter limitat despre „nemurirea” lui (*athanatos 1*), şi apoi transferă sensul ontologic deplin al lui „indestructibil” (*anolethros*) asupra lui „nemuritor” (*athanatos 2*). Apare însă a treia determinare negativă, care mijloceşte raportul între „ne-muritor” (*athanatos 1*) şi „indestructibil”: termenul *aidion* („veşnic”). Ca unică dovadă în acest raţionament, el a prilejuit numeroase dispute.

287 „Iar sufletele noastre cu adevărat vor exista, în casele lui Hades: *kai toi onti esontai hemon hai psychai en Aidou*. Cf. *supra*, 71 e: *eisin ara hai psychai hemon en Aidou*. La jumătatea argumentului contrariilor, Socrate s-a întrerupt pentru a face

o declarație similară, pe care abia acum o poate întări cu expresia certitudinii filozofice *(toi onti*, „cu adevărat”). Ea evocă teoria palingenezei, care a jucat rolul unei ipoteze în cadrul primului argument (cf. *supra*, 70 c). Socrate trece aşadar, în mod liber, de la concluzia propriu-zisă (*psyche athanaton kai anolethron*) la o concluzie generală, pe care o avea în minte încă de la început. Acest fapt ilustrează caracterul circular al întregii demonstrații (cf. *L. pr*.).

288 „Vă va da o certitudine”: *auto saphes genetai*. Răspunsul lui Socrate nu pune capăt „neîncrederii” (*apistia*) exprimate de Simmias (107 b). El o explică însă ca rezultând din natura problemei discutate (cf. şi *L. pr.*) şi nu din demonstrația însăşi: în limitele „slăbiciunii omeneşti”, argumentele nemuririi sufletului pot continua la infinit.

289 Mitul începe şi se încheie cu o exortație morală. El constă *a)* dintr-un discurs format din trei secțiuni (107 b..108 c; 111 a..c; 113 d..114 c) despre călătoria spre tărâmul celălalt şi destinul celor care trăiesc acolo şi *b)* dintr-un discurs despre alcătuirea pământului, care uneşte aceste secțiuni (108 c..111 a; 111 c..113 d), în aşa fel încât imaginea oamenilor fericiți să stea în centru (111 a..c). Pe de altă parte, întreaga descriere a pământului adevărat (110 b..111 c) se detaşează ca o secțiune autonomă. Pentru inadvertențele provocate de încercarea de a corela stadiile de „degradare” fizică a pământului 1) cu moralitatea sufletului (*i.e.* cu perspectiva etică) şi 2) cu existența separată a Formelor (*i.e.* cu perspectiva metafizică), cf. *infra*, n. 304, 319.

290 Aşa cum arată Gallop, Socrate nu sugerează aici că „dacă nu ar exista viața de dincolo totul în această viață ar fi permis. El spune că ar fi fost o mana cerească pentru păcătoşi ca moartea să fie sfârşitul. Departe de a sugera că recompensa ori teama de pedeapsă într-o viață ulterioară este motivul pentru care eşti bun în această viață, el lasă să se înțeleagă că păcatul este prin el însuşi o povară, orice s-ar întâmpla după moarte” (223).

291 Această afirmație va fi comentată la sfârşitul mitului (114 c). Ea este purtătoarea adevăratului sens moral al întregului dialog.

292 În cadrul acestui mit, Socrate va invoca de trei ori autoritatea discursului tradițional. Asemeni unor introduceri succesive, părțile astfel marcate ale mitului pregătesc imaginea „pământului adevărat” ca pe o culminație a întregului pasaj (111 a..e). Socrate numește aici tradiție tot ceea ce, în expunerea ulterioară, se referă la călătoria sufletelor înainte și după judecată.

293 „Undeva” (*eis tina topon*): probabil, în locul descris în *R.*, 614 c, ca o „câmpie” a dreptății (*chasma leimon*), și în [*Ax*], 371 b, ca o „regiune albă” (*leukon pedion*), stăpânită de regele dreptății Minos. În mod cu totul remarcabil, mitul din *Phaidon* omite cu desăvârșire să vorbească despre momentul „judecării” sufletelor. Acesta este tratat în *Grg.*, (523 e) și *R.* (*loc. cit.*).

294 „La Hades” (*eis Aidou*) adică, așa cum se va vedea la 113 a sqq., pe fiecare în locul care i-a fost hărăzit, ca urmare a greșelilor sale. În geografia mitică a lui Socrate, „casele lui Hades” (*supra,* 107 a etc.) nu se află, conform tradiției, în centrul pământului, împreună cu Tartarul, ci, probabil, undeva la marginile lui (*infra*). Localizarea lor nu este deloc ușoară, deoarece nu avem la dispoziție decât implicații contradictorii și nici o afirmație directă. Pentru Platon, Hades pare a fi un nume simbolic mai curând decât un loc „ fie el „invizibil” sau „ascuns” în topografia planetei.

295 „O altă călăuză” (*allos hegemon*), *i.e.* noul *daimon* din noua lor întruchipare. Cu sau fără știrea lui, fiecare om este însoțit toată viața de un *daimon* călăuzitor care, în ciuda interiorității lui, nu este o parte constitutivă a sinelui, ci un spirit autonom (și anume o divinitate intermediară; ca și în *Republica* „ unde însă sufletul și-l alege singur „ cf. Reverdin, 135). Cf. și Detienne, *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien...*, Paris, „Belles Lettres”, 1963 (și Gernet, *Lois*, n. 199, p. 180).

296 „În multe și lungi întoarceri ale timpului”, în text, *en pollais chronou kai makrais periodois.* Așa cum se arată în *Republica* (615 a), aceste „întoarceri” sunt zece la număr. Fiecare din ele durează câte o sută de ani și reprezintă câte o pedeapsă (ori

câte o răsplată) pe care sufletul este obligat să şi-o primească înainte de a intra din nou în ciclul incarnărilor. Aşadar „timpul cuvenit” (*ho chre chronos*) este de o mie de ani. Cf. şi *Phdr.,* 248 e.

297 Platon se referă aici la una din tragediile lui Eschil, aproape în întregime pierdută (cf. fr. 239 Nauck).

298 Acest scenariu face să crească valoarea simbolismului tradițional al „călăuzirii” sufletului (pentru care, cf. Friedländer, p. 67).

299 Primul discurs despre călătoria sufletelor se încheie aici. Dihotomia suflet pur/suflet impur va fi înlocuită în continuare printr-un model complex, care prezintă şi spectrul stadiilor intermediare ale sufletului (cf. *infra*, 113 d sq.).

300 Discursul despre alcătuirea pământului (sau partea „geografică” a mitului) se delimitează, din nou, ca tradiție (cf. *supra*, 107 d şi n. 292). Formula „am fost încredințat de cineva” (*ego hypo tinos pepeismai*) face aluzie, credem, la cea de-a doua din metodele de a afla adevărul, prezentate de Simmias la 85 c sq. Ca atare, ea este menită să aducă două precizări: 1) Explicațiile cuprinse în această parte a mitului constituie, în parte, răspunsul ironic al lui Socrate către fizicieni (*supra*, 96 a sqq.). Dar ele nu urmăresc să construiască o nouă teorie ştiințifică (cf. şi Hackforth), aşa cum adeseori s-a crezut (Gallop etc.). 2) Deoarece o cunoaştere deductivă şi exactă nu este aici posibilă, filozoful se vede constrâns să preia explicațiile existente, adică să recurgă la discursul indirect, care este totodată *reflectarea* indirectă şi aproximativă (cf. *infra*, 114 d) a adevărului însuşi, în nici un caz nu pot fi acceptate speculațiile celor care încearcă să imite, pe cale empirică, adevărata ştiință (*episteme*).

301 „Minune a lui Glaucos” (*he Glaukou techne*): aceasta este o expresie proverbială, care vizează capacitățile extraordinare ale omului de ştiință. Pentru problema identificării lui Glaucos, cf. *R.E.., VII*, I, s.v. *Glaukos*, 46 (col. 1421..1422) şi 36 (col. 1417..1420).

302 Adică dintre Gibraltar şi Colchida (extremitatea orientală a Pontului Euxin). Acestea erau limitele convenționale ale

pământului locuit (*oikumene*). „ *Phasis*: râu în Colchida, cu vărsare în Marea Neagră.

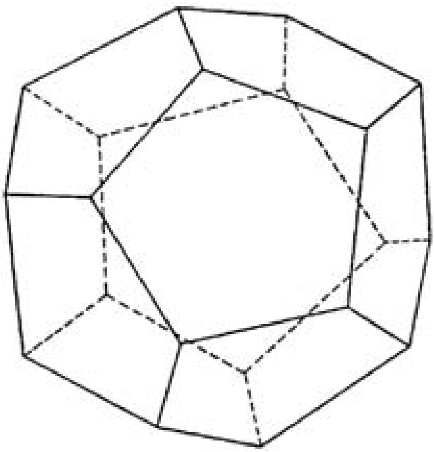
303 În descrierea pământului, Platon reuneşte foarte vechi elemente din fizica presocratică. Imaginea „cavităţilor” (*koila*) umplute cu apă se datorează în primul rând lui Anaxagoras (cf. A. 42, § 5, în teoriile căruia „*koila* (...) nu înseamnă, probabil «concav», ci «găurit», în sensul implicat în menţiunea lui *koilomata*” (Hackforth, 173) şi într-o oarecare măsură lui Archelaos, pentru care pământul „era, la origine, un lac, adânc la periferie şi scobit (*koile*) în centru” (A 4, § 4).

304 „Adevăratul pământ este pur”: în text, *auten de ten gen katharan*. Această aserţiune are un caracter metafizic şi nu geografic. Deşi imaginea cavităţilor îi va permite lui Socrate să „localizeze” o discontinuitate (*i.e.* raportul între real şi aparent, inteligibil şi vizibil, Forme şi lucruri etc.) într-un spaţiu continuu (cf. *infra*, spectrul stadiilor de uzură a materiei şi de corupţie morală a sufletului), totuşi descrierea propriu-zisă a „pământului adevărat” în termenii unui mit geografic se va dovedi în cele din urmă imposibilă (cf. *infra*, 114 c, n. 319).

305 „Să dezvolt un mit”: în text, *mython legein kalon*. Aceste cuvinte introduc descrierea pământului văzut „de sus” (*anothen*; cf. *infra*): 110 b..111 c. Nu credem, că prin ele Platon ar fi vrut să opună acestei descrieri caracterul ştiinţific (*qua* polemic) al pasajului anterior (Gallop) şi nici măcar că discursul în cadrul acestuia din urmă ar fi „intermediar” între *mythos* şi *logos* (Hackforth).

306 „Ca acele mingi făcute din douăsprezece bucăţi de piele colorate diferit” (*hosper hai dodekaskytoi sphairai poikile*). „Mingea” (sau sfera) cu douăsprezece feţe nu poate fi alta decât dodecaedrul regulat (fig. de mai jos), a cărui înscriere în sferă constituie una din problemele centrale în matematica greacă. Dodecaedrul este unul din cele cinci „solide regulate”, ale căror proprietăţi fuseseră îndelung cercetate de pitagorei (cf. Philolaos, 15 A şi nota la acest fragment în *Pitagorici, Testimonianze e frammenti*, a cura di Maria Timpanaro Cardini,

Firenze, 1962, p. 149; cf. şi *Schol*, in *Eucl, XIII, 81* (Heiberg) despre identificarea dodecaedrului cu universul şi Pl., *Ti.*, 55 a despre construirea poliedrelor regulate). Simbolistica acestei figuri este în mare măsura inspirată de teoria pitagoreică a sfericităţii pământului. Se pare că Platon a vorbit pentru prima dată despre astfel de lucruri precum puritatea aerului, culorile □cereşti□etc. (cf. P.-M. Schuhl, în □Studies in Greek, Philosphy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel□, 1975, pp. 53..54). Oricum ar fi, cele douăsprezece pentagoane colorate anticipează în chip surprinzător imaginea pământului văzut din cosmos.



307 Spaţiul oamenilor şi spaţiul zeilor sunt perfect izolate în mitologia greacă. Ideea unei comunicări între ele accentuează la maximum caracterul utopic al întregului pasaj. Nu suntem de părere că □înfăţişările□zeilor către oameni (*aistheseis*) şi □înfăţişările□oamenilor către zei (*synousias*) ar reprezenta două relaţii diferite (Loriaux): exprimarea de aici analizează, credem, felul în care o singură relaţie (contactul) este recep-

tată de fiecare din cele două „relate". Prin contact, oamenii fac sensibilă existența zeilor (*aisthesis*), iar zeii încorporează existența oamenilor, înrudind-o cu propria lor natură (*synousia*).

308 „E un lucru ciudat şi probabil semnificativ că ultima trăsătură menționată în acest tablou al fericirii generale (*eudaimonia*) este viziunea soarelui, a lunii şi a stelelor aşa cum sunt ele într-adevăr. Urmând imediat după menționea oamenilor asociați cu zeii, ar fi greu ca ea să nu-i sugereze unui cititor familiarizat cu *Timaios* acei «zei vizibili şi creați», stelele şi planetele, a căror divinitate este, se pare (40 d..e), mai pe deplin asigurată decât aceea a zeilor antropomorfici din religia tradițională" (Hackforth, 180).

309 *Il.*, VIII, 14.

310 Corelarea celor două momente ale respirației (*pneuma*) cu pulsațiile pornite din centrul pământului arată că, în mentalitatea lui Platon, pământul era un organism viu, de dimensiuni uriaşe (cf. şi *anemoi amechanoi*, „vânturi uriaşe"). Aceasta era de asemenea credința pitagoreilor şi, într-o formă mai apropiată de textul nostru, a lui Parmenide (B 16) şi Heraclit (B 137). „ „Aerul şi suflul său" (*pneuma*)/ „când respirăm şi suflul" (*pneuma*): folosirea lui *pneuma* ca termen comun în această metaforă este menită să sublinieze echivalența dintre verbul respirației individuale (*anapneisthai*) şi verbul „respirației" cosmice (*aioreisthai*).

311 În mitologia homerică, Ocean nu era un fluviu infernal; înconjurând suprafața (plată) a pământului, el îl despărțea de marginile Infernului. Aşa cum observă Loriaux, bazinul său de stagnare „ singurul nemenționat „ trebuie să-l fi constituit, în imaginația oricărui grec, Mediterana. Nu se vorbeşte deloc despre cursul Oceanului. Fiind însă cel mai mare, el face parte fără îndoială dintre acele fluvii care „înconjoară" (*perielittein*) pământul de mai multe ori înainte de a se întoarce în Tartar.

312 Scenariul de la 114 a..b va fi mult mai expresiv prin această precizare.

313 În mitologia homerică Styxul nu era un lac, ci însuşi fluviul morţii. Puterile lui redutabile (*deinas dynameis*) sunt cele care îi sileau pe zeii înşişi să-i folosească numele în jurămintele lor. Le simbolizează aici pustietatea şi culoarea de gheaţă a morţii.

314 Începând cu descrierea poziţiei şi terminând cu proprietăţile acestor patru fluvii, Platon pare să fi creat aici o proporţie în care termenii se opun doi câte doi (circuit de suprafaţă/circuit subteran, fluviu de foc/fluviu îngheţat etc.). Totuşi, aşa cum observă Hackforth, limita dintre originalitate şi tradiţie este cu neputinţă de stabilit.

315 Aşa cum, de pildă, Zeus i-a azvârlit în Tartar pe Giganţii care se răzvrătiseră împotriva lui. Această menţiune evocă bine cunoscute episoade din istoria celor mai vechi generaţii de zei.

316 De unde se poate deduce că şi vinovaţii „care nu au leac” (*aniatos einai*) sunt absolviţi, în felul lor, de lanţul incarnărilor.

317 Analizând actele criminale sub aspectul cauzalităţii lor, Platon ajunge pentru prima oară la teoria unei deosebiri între crima voluntară şi crima involuntară.

318 „Judecătorii” (*dikastai*) infernali sunt, după tradiţie, Minos, Rhadamanthys şi Aiacos. Cf. şi *Grg.*, 523 e; *R.*, 614 c.

319 „Cei care s-au purificat îndeajuns prin filozofie” (*hoi philosophiai hikanos katheramenoi*). Mitul se sfârşeşte cu o nouă evocare a filozofilor care rămâne însă deschisă. Cele cinci stadii morale ale sufletului (tartarean, infernal, purgatorial, elysian şi hiperuranic) sunt simbolizate prin lăcaşul lor postum. Dar această ascensiune este dublată, în planul metafizic al discursului, de o opoziţie între primele patru stadii, situate respectiv în zona *vizibilă* a pământului, şi ultimul stadiu care, în termenii acestui mit, nu poate fi localizat ori descris în nici un fel.

320 În acest metadiscurs final despre valoarea indicativă a mitului, „ceea ce spune Socrate despre «precizia aproximativă» este o recunoaştere, din partea lui Platon, a faptului

că toate eforturile de acest fel sunt condamnate să aibă numai în parte succes” (Hackforth, 186).

321 „Şi-a luat rămas-bun” (*chairein*) etc. Acest epilog arată că detaşarea filozofului de trup constituie un element indispensabil pentru sensul moral al întregului dialog. Cf. şi *L. pr.*

322 Dubla ironie a lui Platon se îndreaptă aici a) împotriva celor care încercaseră să facă din Socrate un personaj de comedie (cf. *supra*, 70 b..c şi n. 102) şi b) împotriva comparării de esenţă a acestui dialog cu discursul tragic „ ale cărui elemente le-a asimilat.

323 Referirea la otravă (*pharmakon*; cf. *supra*, 57 b şi n. 1) marchează începutul scenei finale a dialogului. Gestul lui Socrate transformă momentul tradiţional al spălării cadavrului (*loutron*) într-un act purificator, asemeni celor care se executau la începutul riturilor de iniţiere.

324 Socrate se foloseşte de întrebarea lui Criton pentru a introduce tema discursului-testament şi, prin aceasta, o nouă motivare (sau un nou nivel posibil al lecturii) pentru întregul dialog. Cf. *supra,* 63 b..c.

325 „Să mă prindeţi” (*labete me*) etc. Motivul sufletului-pasăre constituie una din cele mai enigmatice sugestii ale lui Socrate cu privire la viaţa de dincolo. Cf. şi Friedländer şi *L. pr.*

326 Se face aici aluzie la garanţia pe care Criton şi alţi discipoli erau gata să o depună în faţa tribunalului, în cazul în care Socrate ar fi acceptat să evadeze (cf. *Cri.*, 44 e; cf. şi Loriaux *ad 1.*).

327 „Rămas-bun”: *chairein.* Ca mărturie finală a seninătăţii filozofului, relaţia dintre Socrate şi „slujitor” integrează gestul de salut (cf. *supra*, 63 e, 64 c, 65 c, 83 d etc.) în raportul dintre valoarea morală şi cunoaştere.

328 „Ţintuindu-l (...) cu privirea ca de taur”: în text, *tauredon hypoblepsas.* Cf. şi *supra*, 86 d. Aceasta este a doua menţiune referitoare la privirea neobişnuită a lui Socrate.

329 Cum libaţiunile (*spondai*) erau extrem de frecvente în lumea greacă, nu credem, ca Bluck, că întrebarea lui Socrate ar fi avut un caracter ironic.

330 „Să murim în reculegere şi pace”: în text, *en euphemiai teleutan*. Pentru sensul moral al acestei observaţii, cf. *supra*, n. 61. Pentru valoarea religioasă a termenului *euphemia*, cf. *supra*, 60 a.

331 În opinia lui Gill, simptomatologia selectată de Phaidon ar urmări să transforme însăşi moartea lui Socrate într-o ilustrare (sau demonstraţie mimetică) a teoriei platonice despre suflet (C. Gill, „CQ”, 1973, 25..28).

332 *Toi Asklepioi opheilomen alektryona* („îi sunt dator lui Asclepios un cocoş”„ cocoşul fiind o pasăre consacrată lui Asclepios). Simbolismul acestor cuvinte a fost de multe ori pus în discuţie. Verbul *opheilein* lasă să se înţeleagă fie că Socrate ar fi avut faţă de Asclepios o obligaţie încă neachitată (Gallop), fie că „ aşa cum pare mai firesc „ Socrate s-ar fi simţit dator să aducă o ofrandă zeului sănătăţii deoarece, prin moarte, sufletul lui se va fi „vindecat” (Robin, Bluck etc.). Critica adusă de Gallop acestei interpretări nu este întemeiată deoarece vecinătatea între „moarte” şi „sănătate” nu are la bază implicaţia (pe care într-adevăr Socrate nu o face) că viaţa ar fi o boală, ci descrierea bolii ca formă particulară a relaţiei între trup şi suflet *(supra)*. Oricum ar fi, ambiguitatea acestei menţiuni şi întreaga literatură provocată de ea (A. Capuder, „ZAnt”, 1969, 21..23; R. Minadeo, „CJ”, 1971, 294..297; L. J. Carafides, „Platon”, 1971, 229..232; R. J. Baron, „CPh”, 1975, 268..269 etc.) par să confirme faptul că ultima ironie a lui Socrate era făcută să rămână, pentru întreaga posteritate, indescifrabilă.

BIBLIOGRAFIE

LUCRĂRI ORIGINALE

ALLEN, R. E., *Participation and predication in Plato's middle dialogues:* „PhR”, LXIX, 1960, 147..164.

„ *Plato's earlier theory of forms: The Philosophy of Socrates. A collection of critical essays,* ed. by Vlastos, G.: Modern Stud. in Philos. Garden City, N. Y. Doubleday, Anchor., 1968, 319..334.

ANDERSON, A., *Was Socrates unwise to take the hemlock?* „HThR”, LXV, 1972, 437..452.

BACIGALUPO, M. Y., *Teriomorfismo e transmigrazione:* „Filosofia”, XVI, 1965, 267..290.

BALLARD, E. G., *Socratic ignorance. An essay on Platonic self-knowledge*, Den Haag, Nijhoff, 1965.

BALLEW, L., *Straight and circular in Parmenides and Timaeus:* „Phronesis”, XIX, 1974, 189..209.

BARKER, A., *Why did Socrates refuse to escape:* „Phronesis”, XXII, 1977, 13..28.

BEAMER, E. M., *The Socratic image in Plato*: Diss., Syracuse Univ., 1972 [microfilm].

BELFIORE, E. S., „*Imitation*” *and Book X of Plato's Republic*: Diss., Univ. of California, Los Angeles, 1978 [microfilm].

BERNHARDT, J., *Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la Philosophie de Platon*: Coll. Science de l'homme, Paris, Payot, 1971.

BESTER, T. W., *Common properties and eponimy in Plato:* „PhilosoQ”, XXVIII, 1978, 189..207.

BLUCK, R. S., *Plato's life and thought, with a translation of the seventh letter:* London, Routledge & Kegan Paul, 1949.

BOYLE, A. J., *Plato's divided line, Essay I: The problem of dianoia; Essay II: Mathematics and dialectic; Appendix: The function and significance of the line:* □Apeiron□, VII, 1973, I..II; 11..18; 19..21.

BRIEL, W. F., *Plato's □theory of forms□from the ethical point of view. A functional analysis*: Diss., Fordham Univ., New York, 1978 [microfilm].

BRAUMBAUCH, R. S., *Plato's mathematical imagination. The mathematical passages in the dialogues and their interpretation:* Bloomington, Indiana Univ. Pr., 1954.

BRUNSCHWIG, J., *„Diegesis" et „mimesis" dans l'oeuvre de Platon;* Rezumat în □REG□, LXXXVII, 1974, pp. XVII..XIX.

CALLAHAN, J. F., *Dialectic, myth and history in the philosophy of Plato: Interpretations of Plato. A Swarthmore symposium,* ed. by North, H. F.: □Mnemosyne□, Suppl. L., Leiden, Brill, 1977.

CAMP, J. VAN ET CANART, P., *Le sens du mot „theios□chez Platon:* Louvain, Publ. universitaires, 1956.

CAMPBELL, A. Z., *On Plato, Protag. 327 c 6. Notes on Phaedo and Republic.* □PCPhS□, No. 178, 141..145.

CAVARNOS, C., *The classical theory of relations. A study in the metaphysics of Plato, Aristotle and Thomism*: Belmont, Mass. Inst. for Byzantine & Modern Greek Stud., 1975.

CHERNISS, H., *Plato as mathematician*: □The Rev. of Metaphysics□, IV, 1951, 395..425.

CLEGG, J. C., *Self-predication and linguistic reference in Plato's theory of Forms*: □Phronesis□, XVIII, 1973, 26..43.

COBB, W, S., *Anamnesis. Platonic doctrine or sophistic absurdity?* „Dialogue□ XII, Quebec, Canadian Philos. Assoc., 1973, 604..628.

CREDO, J. L., *Is it wrong to call Plato a utilitarian?* □CQ□ XXVIII, 1978, 349..365.

CROSS, R. C., *Logos and forms in Plato:* □Mind□ LXIII, 1954, 433..450.

CUSHMAN, R. R., *Therapeia. Plato's conception of philosophy:* Chapel Hill Univ. of North Carolina Pr., 1958.

DAROS, J., *Plato and his relationship with Socrates:* □Athena□ XXIV, 3, 1963, 60..61.

DERBOLAV, J., *The philosophical origins of Plato's theory of ideas*: □AGPh□ LIX, 1972, 1..22.

DRUART, TH. A., *Le vocabulaire de la causalité chez Platon*: □RPhL□ LXXI, 1973, 844.

DUPONT-ROC, R., *Mimésis et énonciation*: Paris, Pr. de L□École norm, sup., 1976.

EDELSTEIN, L., *The function of the myth in Plato's philosophy,* □JHS□ 1949, 463..481.

EPP, R. H., *Plato's quest for purification*: *„Platon"*, XXIV, 1972, 38..50.

„ , *Katharsis and the Platonic reconstruction of mystical terminology*: □Philosophia□ IV, 1974, 168..179.

FIELD, C. G., *The philosophy of Plato:* Oxford Univ. Pr., 1949.

FINDLAY, J. N., *The myths of Plato*: □Donysius□ II, 1978, 19..34.

FOX, A., *Plato for pleasure,* rev. ed.: London, Murray, 1962.

FRAISSE, J. C., *Ascétisme et valeur de la vie chez Platon*: □R. Philos□ CXLIX, 1959, 104..108.

FRANCO, R. DE, *Morte e alienazione*: □GCFI□ LI, 1972, 263..272.

FRIEDLÄNDER, P., *Plato I: An introduction,* transl., by Meyerhoff H.: London, Routledge, 1958.

FRUTIGER, P., *Les Mythes de Platon*, Paris, Félix Alcan, 1930.

GALLOP, D., *Dreaming and Waking in Plato: Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. by Anton, J. P. & Kustas, G. L.: Albany State Univ. of New York Pr., 1971, 187..201.

GOLDSCHMIDT, V., *La religion de Platon*: Coll. Mythes & Religions, XXV, Paris, Pr. Univ., 1949.

GOULD, J., *The development of Plato's ethics:* Cambridge Univ. Pr., 1955.

GRAESER, A., *On language, thought and reality in Ancient Greek philosophy*: □Dialectica□, XXXI, 1977, 359..388.

GRENET, P., *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon:* Paris, Boivin, 1948.

GULLEY, N., *Some aspects of Plato's method*: rezumat în □PCA□, XLVII, 1950, 23.

„ , *Plato's theory of recollection*: □CQ□, XLVIII, 1954, 194..213.

„ , *Plato's theory of knowledge:* London, Methuen, 1962.

GUNDERT, H., *Platon und das Daimonion des Sokrates*: □Gymnasium□, LXI, 1954, 513..531.

„ , *Los premieros vestigios de la doctrina de las ideas*: □E clás□, XXI, 1977, 221..231.

GUTHRIE, W. K. C., *Plato's views on the nature of the soul: Recherches sur la tradition platonicienne*, □Entretiens sur l□antiquité classique□, III, 1955, Vandoeuvres, Genève, Fondation Hardt, 1957, 3..22.

„ , *A history of Greek philosophy,* IV*: Plato, the man and his dialogues, earlier period*: Cambridge Univ. Pr., 1975.

HACKFORTH, R., *Immortality in Plato's Symposium:* □CR□, 1950, 43..45.

HAVELOCK, E., *A preface to Plato*, Oxford, Blackwell, 1962.

HAWTREY, R. S. W., *Plato, Socrates and the mysteries. A note:* «Antichthon», X, 1976, 22..24.

HITCHCOCK, D. L., *The role of myth and its relation to rational argument in Plato's dialogues*: Diss., Claremont Graduate School Claremont, Col. 1974 [microfilm].

HOERBER, R. G., *The Socratic oath «by the dog»*: «CJ», LVIII, 1963, 268..269.

IMAMICHI, T., *Idea and general concept in Plato*: «JCS», XII, 1964, 40..55.

IMPARA, P., *„Theia moira" e „enthousiasmos" in Platone:* «Proteus», IV, 10, 1973, 41..56.

IRWIN, T. H., *Theories of virtue and knowledge in Plato's early and middle dialogues:* Diss., Princeton Univ., 1973 [microfilm].

„ , *Plato's moral theory. The early and middle dialogues:* Oxford Clarendon Press, 1977.

„ , *Plato's, heracliteanism*: «PhilosQ», XXVII, 1977, 1..13.

JOLY, R., *Platon et la médecine*: «BAGB», 1961, 435..451.

KIRWAN, C, *Plato and relativity*: «Phronesis», XIX, 1974, 112..129.

KRC, M. P., *Plato's distinction between knowledge and opinion:* Diss., Univ. of Wisconsin, Madison, 1973 [microfilm].

LAMPROPOULOU, S., *On certain Pythagorean philosophical patterns in Plato*: «Platon», XXVIII, 1976, 44..58.

LEVI, A., *I mini platonici sull'anima e suoi destini*: «RF», XXX, 1939, 137..166.

LLEDO IŃIGO, E., *La anamnesis dialectica en Platon*: «Emerita», XXIX, 1961, 219..239.

LLOYD, A. C., *Falsehood and significance according to Plato*: Actes du XI[e] Congr. internat. de Philos., 1953, XII, 68..70.

LODGE, R. C., *Plato's theory of art*: London, Routledge & Kegan Paul, 1953.

LORIAUX, R., *l'Etre et la Forme selon Phton. Essais sur la dialectique platonicienne*: Bruges, Desclée „ De Brouwer, 1955.

LUCE, V. J., *Immortality in Plato's Symposium. A reply*: □CR□, N.S., II, 1952, 137..141.

LUONGO, G., *Homo militans. La metafora della diserzione nella litteratura greca,* □AFLN□, XIX, 1976..1977, 109..142.

MALCOM, J. F., *Plato's conception of moral knowledge:* Diss., Princeton Univ., 1961.

MARTEN, R., □*Ousia*□*im Denken Platoni*: Meisenheim, Hain, 1962.

„ , *Platons Theorie der Idee:* Freiburg, Alber, 1975.

MC LENDON, H. J., *Plato without God*: □IR□, XXXIX, 1959, 88..102.

MC MINN, J. B., *Plato as a philosophical theologian*: □Phronesis□, V, 1960, 23..31.

MOORS, K. F., *Plato's use of dialogue*: □CW□, LXXII, 1978, 77..93.

MOREAU, J., *Platon et la connaissance de l'âme*, □REA□, LV, 1953, 249..257.

MORROW, G. R., *Plato's conception of persuasion*: □PhR□, LXII, 1953, 234..250.

MOUTSOPOULOS, E. A., *El carácter dialéctico de la idea del alma del mundo en Platon:* □E Clás□, XXI, 1977, 249..259.

MUGLER, CH., *„Hexis", „schesis" et „schema" chez Plato*: □REG□, LXX, 1957, 72..92.

NAKAMURA, K., *An approach to „he ton agathon idea" in Plato's Republic through „proton philon"* (*Lysis 219 d 1*): □JCS□, XXIII, 1975, 30..40.

NEDONCELLE, M., *Altérité, alteration et aliénation dans la philosophie de Platon:* □Méanges Merlier□, 1956, 173..183.

O'BRIEN D., *Virtue, knowledge and „thymoeides", a study in Platonic ethics*: Diss., Princeton Univ., 1956 [microfilm].

OLSHEWSKY, T. M., *On the relations of soul to body in Plato and Aristotle:* □JHS□, CVI, 1976, 391..404.

PAISSE, J. M., *La réminiscence chez Platon:* □LEC□, XXXIII, 1965, 376..400.

„ , *Les rapports de Platon et de la philosophie présocratique. Les sources du thème platonicien de la réminiscence:* □LEC□, XXXV, 1967, 15..33.

„ , *Réminiscence et dialectique platoniciennes* (suite): *Ibid*, 225..248.

„ , *Réminiscence et mythe platoniciens*: □LFC□XXXVII, 1969, 19..43.

„ , *La thème platonicien de la réminiscence et la purification morale*: □LEC□, XXXVIII, 1970, 274..282.

PATTERSON, R. A., *Plato's image theory of participation*: Diss., Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, 1975 [microfilm].

PLACES, ED. DES, *La langue philosophique de Platon. Le vocabulaire de l'être*, □CRAI□, 1961, 88..94.

PLASS, P. CHR., *Plato's symbolism*: Diss., Univ. of Wisconsin, 1959 [microfilm].

POPPER, K. R., *The Open Society and its Enemies, 1; The spell of Plato,* II: London, Routledge, 1945, 1957. (*Societatea deschisă şi duşmanii ei. I Vraja lui Platon*, trad. de Dragan Stoianovici, Bucureşti, Humanitas, 1993.)

REVERDIN, O., *La religion dans la cité platonicienne*, Bibl. de l'école fr. D'Athènes, Travaux et mém., VI, Paris, de Boccard, 1945.

RIST, J. M., *Plato's earlier theory forms?* „Phoenix“, XXIX, 1975, 336..357.

ROBINSON, R., *Plato's Earlier Dialectic*: Oxford, Clarendon Press, 1953.

ROSS, W. D., *Plato's Theory of Ideas:* Oxford, Clarendon Press, 1951.

ROSSETTI, L., *Trace di un „logos Socratikos“ alternativo al Critone e al Fedone platonici*: „A & R“, XX, 1975, 34..43.

SALLIS, J., *Being and logos. The way of Platonic dialogue*: Pittsburg Duguesne Univ. Pr., 1975.

SAUNDERS, T. J., *Plato on Killing in anger. A reply to Professor Woozley.* „PhilosQ“, XXIII, 1973, 350..356.

SAYRE, K. M., *Plato's analythical method:* Univ. of Chicago Pr., 1961.

SCHUHL, P.-M., *Platon et la médecine*: Paris, Presses Univ., 1960.

„ , *Platon et la pureté de l'altitudine*: „Mélanges de Vogel“, Assen Van Gorcum, 1975.

SCOLNICOV, S., *Hypothetical method and rationality in Plato*: „Kant Study“, LXVI, 1975, 157..162.

„ , *Reason and passion in the Platonic soul:* „Dionysius“, 1978, 35..43.

SMITH, R., *Mass terms, generic expressions and Plato's theory of forms*: „JHPh“, XLI, 1978, 141..153.

SOLERI, G., *Il significato di „theios“ in Platone*: „RSC“, V, 1957, 269..286.

SOLMSEN, F., „*Beyond the heavens*“ □MH□, XXXIII, 1976, 24..32.

STEWART, J. A., *The myths of Plato*, ed. by Levy G. R., London Centaur Pr., 1960.

SULLIGER, J., *Platon et le problème de la Communication de la philosophie*, □ASSPh□, XI, 1951, 155..175.

TARRANT, D., *Plato's use of extended orati obliqua*: □CQ□, XLIX, 1955, 222..224.

TELOCH, H., *Self-predication or Anaxagorean causation in Plato*: □Apeiron□, IX, 2, 1975, 15..23.

„ , *The isolation and connection of the forms in Plato's middle dialogues*: □Apeiron□, X, 1, 1976, 20..23.

VANHOUTTE, M., *La méthode ontologique de Platon*: Bibl. philos. de Louvain, XVIII, Louvain, Publ. Universitaires, 1956.

VERDENIUS, J. W., *Mimesis: Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*: Leiden, Brill, 1949.

VIOLETTE R., *Avènement du langage de la doctrine des Idées chez Platon*: □REG□, XC, 1977, 296..313.

VLASTOS, G., *Socratic Knowledge and Platonic pessimism*: □PhR□, LXVI, 1957, 226..238.

WADBERG, A., *Plato's philosophy of mathematics:* Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1955.

WERNER, R. W., *The metaphysical foundations of Plato's ethics:* Diss., Univ. of Rochester, Rochester, N. Y., 1974.

WHITE, F. C., *Plato's middle dialogues and the independence of particulars*: □PhilosoQ□, XXVII, 1977, 193..213.

WILLES, A. M., *Plato's theory of forms*: Diss, Univ. of Virginia Charlottesville, 1974 [microfilm].

WOOZLEY, A. D., *Plato on kiling in anger.* «PhilosoQ», XXII, 1972, 303..307.

WORKMAN, R. J., *The evolution and meaning of „agathos“ in the philosophy of Plato*: Diss., Princeton Univ., 1944 [microfilm].

WORTHEN, T. D. V., *Death in Plato*: Diss. Univ. of Washington, Seattle, 1968.

WUNENBURGER, J. J., *La dynamique héraclitiéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon*: «EPH», 1976, 29..47.

ZASLAVSKY, R., *Platonic Myth and Platonic Writing*: Diss The New School for Social Research, New York, 1978.

ZIMMERMANN, A., *Tyche bei Platon*: Diss., Bonn, 1966.

LUCRĂRI SPECIALE

ACKRILL, J. L., *Anamnesis in the Phaedo, Remarks on 73 c–75 c.* «Mel Vlastos», ed. by N. E. Lee, D.P.A. Mourelatos & M. R. Rorty, «Phronesis», Suppl. I, Assen Van Gorcum, 1973, 177..195.

ANTON, J. P., *The ultimate theme of the Phaedo.* «Arethusa», I, 1968, 94..102.

ANTUNES, M., *Nota sobre o caracter dramatico de Fédon.* «Euphrosyne», N.S. I, 1967, 161..168.

BABUT, D., *Anaxagore jugé par Socrate et Platon*: «REG», XCI, 1978, 44..76.

BAL, B. H., *Plato's ascese in de Phaedo*: Diss., Nijmegen Weert Smeets, 1950.

BARON, J. R., *On separating the Socratic from the Platonic in the Phaedo 118,* «CPh», LXX, 1975, 268..269.

BERGENTHAL, F., *Der Gott, die Seele und der Tod. Versuch einer gestalterschliessenden Auslegung des Phädon*: «PhJ», LXII, 1947, 267..291.

BERTI, E., *La traduzione di Leonardo Bruni del Fedone di Platone ed un codice greco della Bibliotheca Bodleriana*: «MH», XXXV, 1978, 125..148.

BLUCK, R. S., *Plato, Phaedo 69 a-b.* «CR» N.S. II, 1952, 4..6.

„ , *„Hypotheseis" in the Phaedo and Platonic dialectic*: «Phronesis», II, 1957, 21..31.

BOUSSOULAS, N. I., *He metaphysike apologia tes anyparxias tou thanatou tes psyches ston holo euthyme symposiake episteme dialogo ton Phaidona*: «EEThes», XV, 1976, 171..221.

BOYANCÉ, P., *Note sur la phroura platonicienne*: «RPh», XXXVII, 1963, 7..11.

BREUTLINGER, J., *Incomplete predicates and the two world theory of the Phaedo:* «Phronesis», XVII, 1972, 61..79.

BROWN, M., *The idea of equality in the Phaedo*: «AGPh», LIV, 1972, 24..36.

BURGE, E. L., *The Ideas as Aitiai in the Phaedo*: «Phronesis», XVI, 1971, 1..13.

CALDER, W. M., *The spherical earth in Plato's Phaedo*: «Phronesis», III, 1958, 121..125.

CAMPBELL, M., *The meaning of immortality in the Phaedo*: «Kinesis», A Graduate Journal of Philosophy I, 1968, 29..36.

CAPUDER, A., *Note complémentaire au dernier mot de Socrate*: «ZAnt», XIX, 1969, 21..23.

CARACCIOLO, A., *Sul significato dell' antitesi „philosomatos" „ „philosophos" nel Fedone platonico*: Proteus, I, 1, 1970, 77..107.

CARAFIDES, J. L., *The last words of Socrates:* Platon, XXIII, 1971, 229..232.

CARLINI, A., *Su alcuni manoscritti platonici di Fedone*: SCO,XV, 1966, 198..209.

„ , *Testimonianize antiche al testo del Fedone:* SCO, XVI, 1967, 286..307.

„ , *Linee di una storia del testo del Fedone dal I sec. a.C. all'etŕ di Fozio e Areta*: ASNP, XXXIX, 1970, 140..215.

„ , *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone: La dottrina dell'anima-„harmonia" in uno papiro di Heidelberg*: PP, XXX, 1975, 373..381.

CARTER, W. R., *Plato on essence. Phaedo 103–104:* Theoria, XLL 1975, 105..111.

CASTENEDA, H. N., *Plato's Phaedo theory of Relations:* „JPh, LXVIII, 1971, 617..618.

CLARK, MR. P., *A cock to Asclepios*: CR, N.S. II, 1952, 146.

COURCELLE, P., *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (Phédon 82 e; 83 d)*: RBPh, XXXVI, 1958, 72..95.

„ , *Trames veritatis. La fortune patristique d'une métaphore platonicienne* (*Phédon 66 b*): Mél. Gilson, ed. by J. Ch. ONeil, Milwaukee Marquette Univ., 1959, 203..210.

„ , *Variations sur le clou de l'âme* (*Platon, Phédon 83 d*): „*Mél. Mohrmann*", ed. J. L. Engels, W. H. Hoppen-Brouwers, M. F. & J. A. Vermeulen, Utrecht Spectrum Ed., 1963, XXXV, 38..40.

„ , *L'âme en cage*: Parousia, Festgabe für J. Hirschberger, hrsg. von K. Flasch, Frankfurt-Minerva Verl., 1965, 103..116.

„ , *L'âme en tombeau*: Mél. H. Ch. Puech, Paris, P.U.F., 1974, 331..336.

CRESSWELL, M. J., *Plato's theory of causality. Phaedo 92–106: „Australasian Journ. of Philos."*, XLIX, 1971, 244..249.

CURRIE, H. MAC L., *Phaedo 62 a:* „Hermes“, LXXXVI, 1958, 124..125.

DORTER, K. N. M., *The doctrine of recollection in Plato's Phaedo:* Diss., Pennsylvania State Univ., 1967 [microfilm].

„ , *Equality, recollection and purification:* „Phronesis“, XVII, 1972, 198..218.

„ , *Plato's Image of immortality:* „PhilosQ“, XXVI, 1976, 295..304.

„ , *The reciprocity argument and the structure of Plato's Phaedo*: „JHPh“, XV, 1977, I..II.

EGGERS, LAN C., *Anamnesis en el Menon y en el Fedón*: Actas I Simp. nac. de est. clas., Mendoza, Univ. nac. de Cuyo, 1972, 137..147.

ERBSE, H., *Philologische Anmerkungen zu Platons Phaidon 102 a–107a*: „Phronesis“, XIV, 1969, 97..106.

FERGUSON, J., *Plato and Phaedo*: „MusAfr“, I, 1972, 9..17.

FREDE, D., *The final proof of immortality of the soul in Plato's Phaedo 102 a–107 a:* „Phronesis, XXIII, 1978, 27..41.

FREY, R. G., *Did Socrates commit suicide?* „Philosophy“, LIII, 1978, 106..108.

GAUDRON, E., *La théorie des idées dans le Phédon*: „LThPh“, XX, 1964, 50..73.

GAUTIER, R., *Les dernières paroles de Socrate:* «RU», LXIV, 1955, 274..275.

GIGANTE, M., *L'ultima tunica:* «RAAN», 1970, 33..40.

GILL, G., *The Death of Socrates*: «CQ», 1973, 25..28.

GOOCH, P. W., *The relation between wisdom and virtue in Phaedo 69 a 6–c 3*: «JHPh», XII, 1974, 153..159.

GOSLING, J., *Similarity in Phaedo 73 b sq.:* «Phronesis», X, 1965, 151..161.

GRAESER, A., *Kein unechter Zusatz in Phaidon 103 c–105 c:* «MH», XXX, 1973, 20..24.

GRONEWALD, M., *Platonkonjekturen nach der Brinkmannschen Regel (Apologie 19 E; 32 A; Laches, 188 D; Kratylos, 393* B..C*; Phaidon, 115 A; Symposion, 190* D..E*)*: «RhM», CXIX, 1976, 11..13.

GROSSO, M. A., *Death and the myth of the true earth in Plato's Phaedo*: Diss., Columbia Univ. New York, 1971 [microfilm].

GUARDINI, R., *The death of Socrates.* An interpretation of the Platonic dialogues Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo: Meridian Books M 138, Cleveland World, 1962.

HARTMAN, E., *Predication and immortality in Plato's Phaedo*: «AGPh», LIX, 1972, 215..228.

HAYNES, R. P., *The form equality, as a set of equals. Phaedo 74 b–c*: «Phronesis», IX, 1964, 17..26.

HICKEN, W. R, *Phaedo 93 a 11–94 ab 3*: «CQ», XLVIII, 1954, 16..22.

HUBY, P. M., *Phaedo 99 d–102 a*: «Phronesis», IV, 1959, 12..14.

JOHNSON, T. E., *Forms, reasons and predictions in Plato's Phaedo*: Diss., Claremont Grad. School, Claremont, Calif., 1977 [microfilm].

KEYT, D., *The Fallacies in Phaedo 102 a–107 b*: □Phronesis□, XVIII, 1963, 167..172.

KEULS, E., „*Skiagraphia*“ *once again*: □AJA□, LXXIX□, 1975, 1..16.

KLOS, H. & MINIO-PALUELLO, L., *The text of the Phaedo in W and in Henricus Aristippus translation*: □CQ□, 1949, 126..129.

KUCHARSKI, P., *L'affinité entre les idées et l'âme d'après le Phédon*: □ArchPhilos□, XXVI, 1963, 483..515.

„ , *La théorie des Idées selon le Phédon se maintient-elle dans les derniers dialogues?*, □RPhilos□, CLIV, 1969, 211..229.

KURPERSHOEK-SCHERFT, T., *Platonisch adversus Boeddhistisch*: □Hermeneus□, XLIII, 1972, 217..224.

LAMPUGNANI NIGRI, A., *Dall' immortalita alla conoscenza nel Fedone*: □RFIC□, 1974, 290..299.

LAVELY, J. H., *The turning point in Plato's life*, □Boston Univ. Journal□, XXII, 2, 1974, 32..36.

LÖNBORG, S., *Socrates and Xanthippe*: Philos. Miscell. pres. to A. Nyman, Lurid Gleerup, 1948, 198..204.

LORIAUX, R., *L'introduction du Phédon*: □LEC□, XXXIV, 1966, 209..230.

„ , *Phédon 70 c–d:* □LEC□, 1967, 137..144.

„ , *Note sur la „phroura“ platonicienne* (*Phédon 62 b–c*): □LEC□, XXXVI, 1968, 28..36.

„ , *Phédon 74 b–c*: □LEC□, 1969, 245..251.

„ , *Phédon 101 d–e:* Zetesis aangeb aan E. de Strycker, Antwerpen de nederl. Boekhandel, 1973, 98..107.

LORIMER, W. L., *Plato, Phaedo 84 c*: □CR□, X, 1970, 7..8.

LUCE, V. J., *Plato, Phaedo 67 c 5*: □CR□, N.S., I, 1951, 66..67.

MAGATA, T., *„Deuteros pious“. Phaedo 99 d–107 b*: «JCS», XX, 1972, 70..78.

MATSUNAGA, Y., *Phaedo 102 B 3 ff., an aspect of Plato's formula „the one and the many“ with special reference to „the substance and the atribute“ in Aristotle:* «JCS», X, 1962, 73..87.

MILLS, K. W., *Plato's Phaedo 74 b 7–c 6*: «Phronesis», II, 1957, 128..147 & III, 1958, 40..58.

MINADEO, R., *Socrates' debt to Asclepios*: «CJ», LXVI, 1971, 294..297.

MOREAU, J., *La leçon du Phédon*: «Arch Philos.», XLV, 1978, 81..92.

MORRISON, J. S., *The shape of the earth in Plato's Phaedo*: «Phronesis», 1959, 101..119.

MUELLER, G. E., *The unity in the Phaedo*: «CJ», XLVIII, 1952, 129..139.

NEHAMAS, A., *Predication and the theory of Forms in the Phaedo*: Diss., Princeton Univ., 1971 [microfilm].

O'BRIEN, D., *The Last Argument of Plato's Phaedo,* I: «CQ», XVII, 1967, 198..231.

„ , *The Last Argument of Plato's Phaedo*, II: «CQ», XVIII, 1968, 95..106.

„ , *A metaphor in Plato; „running away“ and „staying behind“ in the Phaedo and the Timaios*: «CQ», XXVII, 297..299.

PAYNE, T. F., *The ship of Theseus. The immortality of the soul as a political teaching in Plato's Phaedo*: Diss., Claremont Grad. School, Claremont, California, 1976 [microfilm].

PEMBERTON, E. G., *A note on skiagrafia*: «AJA», LXXX, 1976, 82..84.

PASS, P., *Socrates' method of Hypothesis in the Phaedo*: «Phronesis», V, 1960, 103..114.

PREUSS, M. & FERGUSON, J., *A clue to „deuteros pious“*: «Arethusa», II, 1969, 104..107.

RANKIN, H. H., *Immediate cognition of forms in the Phaedo?*: «Dialectica», XII, 1958, 81..86.

„ , *An unresolved doubt. Phaedo 76 c 14—d 6*: «Apeiron», I, 2, 1967, 24..26.

RE M. DE, *L'estremo voto di Socrate*: «Sophia», XXV, 1957, 290..294.

RE R. DEL, *Il gallo dovuto da Socrate ad Esculapio*: «A&R», 1954, Nos 14..16, 85..86.

REEVE, M. D., *Socrates' reply to Cebes in Plato's Phaedo*: «Phronesis», XX, 1975, 199..208.

REYNEN, H., *Phaidoninterpretationen*: «Hermes», XCVI, 1968, 41..60.

RIST, J. M., *Equals and Intermediates in Plato*: «Phronesis», IX, 1964, 27..37.

ROBINSON, R., *L'emploi des hypothèses selon Platon*: «RMM», LIX, 1954, 253..268.

RODIS-LEWIS, G., *Limites de la simplicité de l'âme dans le Phédon*: «RPhilos», CLV, 1965, 441..454.

ROSE, L. E., *The „deutero plous“ in Plato's Phaedo*: «The Monist», L., 1966, 464..473.

„ , *Plato's unhypothetical principle*: «JHPh», IV, 1966, 189..198.

ROSENMEYER, TH. G., *Phaedo 111 c 4 ff.*: «CQ», L, 1956, 193..197.

„ , *The shape of the earth in Phaedo. A rejoinder*: «Phronesis», IV, 1959, 71..72.

ROUX, J. & G., *À propos de Platon. Reflexions en marge du Phédon 62 b et du Banquet:* «RPH», XXXV, 1961, 207..224.

SABBATUCCI, S., *Aspetti del rapporto mythos/logos nella cultura greca, I: Il mito greco.* Atti del Convegno internazionale

(Urbino 7„ 11 maggio 1973), a cura di Gentili B. & Paroni G.: Q.U.C.C. Atti dei Convegni I Univ. di Urbino, Centre Intern, di Semiotica e Linguistica, ist. di Filol. Class. Roma, Ed. dell□Ateneo e Bizzarri, 1977.

SALVIAT, J., *„Kalos gar ho kindynos", risque et mythe dans le Phédon*: □REG□, LXXVIII, 1965, 23..29.

SCARAMELLA, D. G., *El mito tradicional y el mundo del más allá en el mito del Fedón*: Actas I Simp, de est. clas., 279..289.

SCARROW, D. S., *Phaedo 106 a–106 e*: □PhR□, LXX, 1961, 245..253.

SCHILLER, J., *Phaedo 104–105. Is the Soul a Form?* □Phronesis□, XII, 1967, 50..58.

SCHUHL, P.-M., *Répétition et composition dans le Phédon* (Rezumat în □REG□, LXXVI, 1963, pp. XIV..XV).

SHIKIBU, H., *The „deuteros plous" in the Phaedo*: □ICS□, VI, 1958, 47..56.

SIJPESTEIJN, P. J., *Ein bisher unveröffentlicher Platon-papyrus des Leidener Papyrusinstituts. Platon, Phaidon, 65 a 8–c 3 und 65 e 3–66 b 3*, □Mnemosyne□, XIX, 1966, 231..240.

SKARDASIS, J. G., □*Paratereseis eis Platonos Phaidona*□: □Platon□, XIV, 1962, 138..142.

SPRAGUE, R. K., *Socrates's safest answer: Phaedo 100 d:* □Hermes□, XCVI, 1968..1969, 632..635.

STEWART, D. J., *Socrates' last bath*: □JHPh□, X, 1972, 253..259.

STOUGH, C. L., *Forms and explanation in the Phaedo:* □Phronesis□, XXI, 1976, 1..30.

STRACHAN, J. C. G., *What did forbid suicide at Phaedo 62 b?* □CQ□, XX, 1970, 216..220.

SWEENEY, *Safe and clever answers (Phaedo 100 sqq.) in Plato's discussion of participation and immortality*: «Southern Journ. of Philos.», XV (Memphis State Univ. Dept. of Philos.) 1977, 239..251.

TAIT, C. D. M., *A problem in the method of hypothesis in the Phaedo*: Studies Norwood ed. by M. E. White, Toronto, Univ. of Toronto Pr., 1952, 110..115.

TARAN, L., *Plato, Phaedo 62 a:* «AJPh», LXXXVII, 1966, 326..336.

TARRANT, D., *Phaedo 115 d*: «CR», 1949, 44..45.

„ , *Phaedo 74 a–b*: «JHS», LXXVII, 1957, 124..126.

„ , *Metaphors of death in the Phaedo*: «CR», N.S., II, 1959, 64..66.

TAYLOR, C. C. W., *Forms as Causes in the Phaedo*: «Mind», LXXVIII, 1969, 45..59.

THONHAUSER, J., *Erzieherisches in Platons Phaidon*: «WS», LXXIX. 1966, 178..186.

TORTORA, G., *Rapporto tra Idee e mondo sensibile nel Fedone*: «AAN», LXXXVII, 1976, 115..133.

TRIMPI, W., *The early metaphorical uses of „skiagraphia" and „skenographia"*: «Tradition», XXXIV, 1978, 403..413.

TROTIGNON, P., *Sur la mort de Socrate*: «RMM», LXXXI, 1976, 1..10.

TSIRPANUS, E. C., *„The immortality of the soul in Phaedo and Symposium*: «Platon», XVII, 1965, 224..234.

UNTERSTEINER, M., *Socrate editore del Fedone?:* «RFIC», XCV, 1967, 397..411.

VEGETTI, M., *La medicina in Platone,* III*: Fedone e Republica*: «RSF», XXIII, 1968, 251..267.

VERDENIUS, W. J., *Plato, Phaedo 66 b:* «Mnemosyne», 4ª Ser., VI, 1953, 92.

„ , *Notes on Plato's Phaedo:* «Mnemosyne», XI, 1958, 193..243.

„ , *Zum Leidener Phaidon-Papyrus*: «Mnemosyne», XIX, 1966, 269.

VLASTOS, G., *Reasons and Causes in the Phaedo:* «PhR», LXXVIII, 1969, 291..325.

VRIES, G. J., *A note on Plato, Phaedo* 89 b: «Mnemosyne», XXIV, 1971, 386..387.

WAGNER, H., *Die Eigenart der Ideenlehre in Platons Phaedo*: «Kant Stud.», LVII, 1966, 5..16.

WEDIN, U. V., *„Auta ta isa" and the argument at Phaedo 74 b 7–c* 5: «Phronesis», 1977, 191..205.

WHITE, F. G., *The compresence of opposites in Phaedo 102*: «CQ», XXVII, 1977, 303..311.

„ , *The Phaedo and Republic V on essences:* «JHS», XCVIII, 1978, 142..156.

WILLETTS, R. E, *More on the black hunter:* «PCPhS», XV, 1969, 106..107.

WIPPERN, A., *Seele und Zahl in Platons Phaidon*: Festschr. Zinn, hrsg. von Albrecht, M. von & Heck, E., Tübingen, Niemeyer, 1970, 271..288.

EDIȚII

Phédon, avec introduction et notes par Paul Couvreur, Paris, Hachette, 1896.

Phaidon, erklärt von Martin Wohlrab, Leipzig u. Berlin, Teubner, 1908.

Il Fedone. Dichiarato da Eugenio Ferrai, Torino, Chiatore, 1923.
Fedone. Trad., introd. & note di Emilio Villa, Verona, La Scaligera, 1941.
Phaedo, door H. Oldewelt, Groningen, Wolters, 1948.
Fedon, texto y notas de A. A. de Miranda, Madrid, 1948.
Phaidon, griech. & dt. hrsg. von Fr. Dirlmeier, München, Heimeran, 1948.
Socrates and the soul of man [Phaedon], transl. by D. Stewart: Boston, The Beacon Pr., 1951.
Phédon ou de l'immortalité de l'âme, trad., prolegom. et notes de M. Meunier, Paris, Albin Michel, 1952.
Il Fedone, con introd. e note di N. Casini, Firenze, Le Monnier, 1958.
Phaedo, by R. Hackforth, translated with introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge Univ. Press, 1975.
Phaedo, transl. with notes by D. Gallop, Oxford, Clarendon Press, 1975.
Le Phédon, I & II, commentaire et traduction par R. Loriaux, 1969..1975.
Phaedo, transl. with introd., notes and appendices, by R. S. Bluck, Indianapolis, 1976.
Phaedo, transl. with notes by A. M. G. Grube, Indianapolis Hackett, 1977.

CUPRINS